

ZIARAH & WALI DI DUNIA ISLAM

DIKUMPULKAN OLEH

Henri Chambert-Loir & Claude Guillot

ZIARAH DAN WALI
DI DUNIA ISLAM

RISALAH
ILMU &
falsafah

menyuguhkan telaah-telaah paling monumental di bidang
filsafat, sains, dan ilmu-ilmu sosial

ZIARAH DAN WALI DI DUNIA ISLAM

Dikumpulkan oleh

Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot

Diterjemahkan oleh

Jean Couteau

Ari Anggari Harapan

Machasin

Andrée Feillard

SERAMBI

Hanya Menerbitkan Buku

École française d'Extrême-Orient

Forum Jakarta-Paris

Jakarta 2007

Judul asli: *Le culte des saints dans le monde musulman*
dikumpulkan oleh Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot

Judul terjemahan: *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*
Hak penerbitan terjemahan Indonesia pada

Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia oleh
PT. Serambi Ilmu Semesta bekerjasama dengan École française d'Extrême-Orient
dan Forum Jakarta-Paris

Tata Letak: Ade Pristie Wahyo dan Galih Selo Seto
Perancang sampul: Altha Rivan

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires étrangères à travers le Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Indonésie et le Centre Culturel Français de Jakarta.

Buku ini diterbitkan atas dukungan Departemen Luar Negeri Prancis dalam rangka program bantuan penerbitan yang dikelola oleh Kedutaan Besar Prancis di Indonesia, Bagian Kerjasama dan Kebudayaan, serta Pusat Kebudayaan Prancis di Jakarta.

Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot
Jakarta, PT. Serambi Ilmu Semesta bekerjasama dengan
École française d'Extrême-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007
588 hlm. : 16 x 24 cm
ISBN : 978-979-1275-39-2

Cetakan pertama : April 2007
Penerbit PT SERAMBI ILMU SEMESTA

DAFTAR ISI

PRAKATA

Pada tahun 1690 ulama tersohor ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusi membuat perjalanan dari Damaskus ke Al-Khalil (Hebron). Selama 45 hari berjalan itu dia mengunjungi tidak kurang dari 128 makam wali atau nabi, yaitu rata-rata satu makam setiap dua kilometer.

Ziarah kubur, apa kubur seorang wali atau seorang keramat biasa, mempunyai tradisi yang berakar panjang dalam sejarah perkembangan agama Islam. Pun perdebatan tentang tradisi ini bergaung jauh dalam sejarah. Dari Ibn al-Jauzī dan Ibn Taymiyah pada abad ke-12 – ke-13, sampai dengan Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Rashīd Ridā, dan Sayyid Qutb pada abad ke-19 – ke-20, perilaku keagamaan itu dikecam dengan gigih sebagai praktek syirik.

Buku ini untuk pertama kali memaparkan perkembangan dan sifat hal ziarah itu, serta unsur-unsur kewalian yang erat berkaitan dengannya, di semua bagian dunia Islam pada masa ini. Setiap negeri, setiap daerah mempunyai sifat dan kebiasaan yang khas, namun lebih menyolok lagi persamaan dan kesatuannya di seluruh dunia Islam. Di luar segala polemik, buku ini memperlihatkan bahwa fenomena ziarah merupakan sebuah perilaku agama yang sangat penting di semua pelosok dunia Islam.

Soal kenapa sementara mukmin merasa perlu menghadap seorang wali atau seseorang yang dianggap sakti—bahkan lebih sering bukan orangnya sendiri tetapi makamnya—daripada langsung menghadap Tuhan, tentu berhubungan dengan perasaan orang itu memerlukan perantaraan karena Tuhan dianggap tidak terjangkau. Faham perantaraan atau wasilah sangat utama dalam hal itu. Firman Allah dalam al-Qur’an (2:186), “Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah) bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang mendo’a kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah)Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.” Namun demikian, orang tetap merasa lebih aman memohan pertolongan manusia lain.

Tetapi fenomena ziarah bukan saja soal ibadah dan perilaku agama. Dapat dilihat dari perkembangannya di berbagai negeri di Timur Tengah dan di benua India misalnya, aspek sosial dan politiknya juga tidak kurang

penting, antara lain melalui peranan berbagai tarekat. Sifat ini pun dapat membawa sorotan baru pada sejarah perkembangan fenomena ziarah di Indonesia, apalagi mengingat bahwa pada masa kini kuburan-kuburan keramat yang paling terkenal dijadikan obyek pariwisata, sedangkan perilaku ziarah dipromosikan sebagai "program unggulan pariwisata nasional". Sudah tiba waktunya kiranya ziarah kubur dengan segala aspek kepercayaan dan ritusnya diamati dan ditelaah secara ilmiah.

Ini tugas yang lama dan rumit. Tidak kalah lama dan rumit adalah proses penerjemahan buku ini. Karena menyangkut berbagai negara yang berlainan, masing-masing dengan sejarah dan kebudayaannya, dan karena mengenai berbagai disiplin ilmiah, tambahan lagi mencakup peristilahan khusus dalam berbagai bahasa, maka proses ini memakan waktu beberapa tahun dan melibatkan orang dalam jumlah besar. Selain keempat penerjemah utama yang namanya terpampang di halaman judul buku ini, kami juga pernah meminta beraneka ragam bantuan, keterangan dan nasehat kepada Ibu Budi Lestari, Ibu Najichah Muktarom, Ibu Dr. Catherine Mayeur-Jaouen, Prof. Ibnu Zain Thoyib, dan Romo Setyo Wibowo. Kepada semuanya kami mengaturkan terima kasih yang tak terhingga.

Para penyunting

PENDAHULUAN

Gagasan untuk menerbitkan buku tentang wali dan ziarah di dunia Islam lahir dari satu pengamatan bersegi dua: di semua daerah penyebaran agama Islam, tersebar juga fenomena ziarah kubur. Namun, betapapun pentingnya, gejala tersebut jarang diteliti secara menyeluruh. Kekurangan ini disebabkan berbagai alasan, karena gejala itu menghadapi bermacam-macam masalah. Fenomena ziarah kubur tidak terkait langsung dengan al-Qur'an dan pelaksanaannya kadang-kadang demikian khas sehingga orang yang menentangnya tidak kekurangan alasan untuk mencapnya sebagai perilaku agama yang menyimpang atau bahkan syirik. Praktiknya juga sering spektakuler, terutama pada waktu perayaan-perayaan besar, bila kerumunan besar peziarah memperagakan imannya dengan emosi yang meluap sehingga mengganggu mereka yang lebih bersikap spiritual ataupun rasional. Akhirnya fenomena tersebut sering kali mewarisi praktik agama pra-Islam, sambil mengambil alih tempat serta ritus-ritusnya. Singkatnya, fenomena itu dapat saja dicap kurang murni dari sudut akidah, bahkan kurang serius, sehingga umumnya paling-paling ditolerir sebagai sarana yang dibutuhkan umat yang goyah imannya, agar dapat meng-amalkan dan memperkuat imannya.

Kebanyakan kajian yang pernah dilakukan tentang fenomena tersebut terbatas pada segi ritual dan sosialnya, sehingga mempertegas dimensi regionalnya. Namun karena mengaitkannya dengan suatu ruang budaya tertentu, kajian-kajian itu cenderung menutupi ciri universalnya serta fungsi spiritual yang dimainkannya bagi seluruh umat Islam. Tujuan utama buku ini ialah mengamati fenomena tersebut secara global, dengan menyajikan berbagai kajian regional yang meliputi keseluruhan dunia Islam sekaligus, dari Afrika Hitam sampai ke Tiongkok.

Metode perbandingan yang sederhana ini membawa banyak hikmah, karena segera nampak bahwa segala kekhasan yang sering kali ditonjolkan oleh setiap penulis dalam kawasan kajiannya, ternyata lenyap digantikan oleh suatu kesamaan yang menakjubkan. Seperti akan terlihat ketika membaca buku ini, sejumlah ciri umum tampil sebagai dasar dari fenomena tersebut. Inilah beberapa di antaranya.

Tanda-Tanda Suatu Peta Religius

Agama Islam, seperti juga agama-agama samawi lainnya, secara mempesonakan memperhadapkan manusia dengan Tuhan. Walaupun posisi manusia yang istimewa ini dapat mengairahkan mereka yang menghendaki suatu iman yang penuh kesadaran, namun sebaliknya, bagi banyak sekali orang lain, yang membiarkan diri larut dalam realitas kehidupan sehari-hari, posisi itu amat menggelisahkan.

Agama Nasrani ketika menggantikan konsep "Yerusalem dunia" dengan konsep "Yerusalem ilahi", dengan serta merta juga menghilangkan dasar adanya tempat-tempat suci, dan membiarkan umatnya tanpa tanda-tanda identifikasi historis dan geografis. Tubuh manusia, bahkan seluruh alam harus lenyap di hadapan ruh. Sedini abad ke-4, ketika komunitas-komunitas Kristen mulai membesar dan memperkuat diri, muncullah dua gerakan yang bertujuan memberikan kepada umat Kristen tanda-tanda yang lebih konkret dari kehadiran ilahi. Di Timur Tengah sejenis "survei arkeologi" berusaha menyusun suatu peta tempat-tempat suci dengan menentukan situs-situs yang pernah disinggahi oleh Nabi Isa, para rasul, para nabi, dan tokoh-tokoh besar zaman dahulu. Sementara itu, di belahan Barat dunia Kristen, makam-makam para martir—yang telah menerobos batas antara dunia dan surga, dan karena itu dianggap sebagai penuntun ke jalan yang penuh rintangan itu—dijadikan tempat ziarah. Karena telah berhasil melangkahi batas maut dengan sukses, sang martir hadir secara ajaib baik di tengah umat manusia maupun di hadapan Tuhan. Jenazahnya, karena telah menerima karunia, mengubah wajah maut, memulihkan alam pada posisinya yang sebenarnya dan menjadi tempat dunia sakral berakar di bumi.

Asal-muasal fenomena ziarah kubur di dunia Islam belum terungkap, namun tidak dapat disangkal bahwa fenomena itu banyak meminjam dari tradisi Yahudi dan terutama Kristen yang sudah lama bercokol sebelumnya di daerah-daerah seperti Palestina, Suriah dan Mesir, di mana Islam berkembang tidak lama setelah wafatnya Nabi Muhammad. Pengambil-alihan praktik itu oleh Islam tentunya dipermudah oleh karena sejumlah tokoh Alkitab dan Injil yang juga diakui sebagai rasul oleh ajaran Islam ternyata dikeramatkan di beberapa daerah tersebut. Agama Islam boleh dikatakan bersikap lebih "manusiawi" daripada agama Kristen karena membenarkan sebuah kutub suci baru di bumi, yaitu Mekkah, yang menjadi pusat suatu peta religius baru. Namun, pada awal abab-abad Hijriah, komunitas Islam juga mengasimilasi berbagai tempat suci baru, terutama di Palestina, yakni tanah suci dari ketiga agama samawi, yang disinggahi pula oleh Nabi Muhammad. Dengan demikian meluaslah juga

peta religius, sementara status tanah suci kedua itu diperkuat lagi ketika kekuasaan politik dipindahkan ke Damsyik.

Semakin meluas agama Islam, semakin terasa kiranya kebutuhan untuk mempribumikan agama baru yang asalnya jauh itu serta untuk mengeramatkan daerah-daerah yang baru diislamkan, untuk menjadikannya tanah suci baru, sebagai cermin tanah suci yang sebenarnya yang semakin jauh hingga hampir menjadi mitis. Karena itu, hampir di semua negeri Islam terdapat tempat-tempat keramat, pada umumnya makam-makam wali, yang dianggap sebagai pengganti tak sempurna dari Mekkah. Karena *hajj* sering tidak dapat dilaksanakan, maka rukun ini diganti dengan ziarah ke tempat keramat yang lebih dekat, dan kewajiban untuk melakukan ziarah itu beberapa kali mengingatkan kelebihan dari *hajj* yang sebenarnya. Ritus-ritus yang dilakukan di tempat-tempat ziarah itu sama dengan ritus yang dilakukan di Mekkah, yaitu tawaf seperti di Ka'bah, serta minum air dari sebuah sumur yang dianggap berhubungan dengan sumur Zamzam. Mekkah sebagai kutub peta Islam seakan-akan memancarkan berbagai "cabang" melalui kesucian wali-wali yang berasal dari kutub itu. Maka pentinglah bahwa sang wali dapat dikaitkan dengan kutub pusat tersebut melalui silsilah darah ataupun silsilah sufi yang menghubungkannya dengan Nabi Muhammad. Dengan demikian makamnya menjadi tanda sah dari sejenis perjanjian baru antara Tuhan dan daerah yang bersangkutan. "Roma bukan saja di Roma lagi", kata sebuah ungkapan.

Sepanjang peredaran tahun dan abad terjalinlah satu jaringan yang kian padat dan pada akhirnya meliputi setiap kawasan Islam dalam keseluruhannya, hingga semua orang memiliki akses pada kesucian. Oleh karena relik-relik yang menjadi simbol kesucian dalam agama Kristen dan agama Buddha boleh dikatakan tidak ada dalam agama Islam, maka tokoh-tokohlah—baik nyata atau mitis, biar tokohnya sendiri atau persinggahan-nya di satu tempat—yang memberi kemungkinan agar daerah-daerah yang seakan-akan terlupakan oleh Tuhan tercapai oleh kesucian dan termasuk dalam peta dunia yang baru. Satu tempat saja ditunjuk oleh sejarah sebagai tanah suci, tetapi umat terus memperbanyak jumlah tempat itu, sambil menyucikan negerinya masing-masing dan menciptakan sebuah peta kesucian baru.

Dengan demikian terbentuklah satu dunia baru, yakni dunia Islam yang tersusun dengan Mekkah sebagai kutubnya, namun disucikan juga di mana-mana melalui wali-wali, tak terbilang banyaknya, yang secara gaib menghubungkan setiap daerah dengan kutub itu.

Leluhur Baru

Bila sebuah bangsa memeluk satu agama baru maka terputuslah tali sejarahnya secara mendadak, apalagi kalau agama baru itu adalah agama tauhid (monoteis), oleh karena semua leluhur agama lama tercap sebagai tokoh jahiliah yang harus dinafikan kebudayaan dan bahkan nilai kemanusiaannya. Di tengah setiap bangsa, para empu harus menulis ulang sejarahnya sambil menepiskan para pendahulu mereka. Masing-masing orang, suku dan bangsa harus menyusun ulang masa lalunya dan mengangkat leluhur baru.

Manusia sesungguhnya paling takut menghadapi dalam kesendirian ujian maut yang menandai ajalnya. Untuk membantunya melangkahi batas yang penuh bahaya antara hidup dan mati itu, dia mengandalkan orang yang telah mendahuluinya—yang dianggap memegang kunci rahasia agung itu. Para wali, yang telah melalui jalan pengalaman manusia biasa, sekaligus diketahui telah berhasil mengatasi segala kendala dan mencapai dunia seberang dengan baik, memiliki semua syarat yang dibutuhkan untuk mengambil alih fungsi para leluhur.

Muhammad adalah Rasullullah dan sekaligus seorang manusia biasa yang telah menikah, mempunyai anak dan juga meninggal. Dia bukan sekadar cikal bakal dari satu garis keturunan batiniah, tetapi juga dari satu garis keturunan lahiriah. Ternyata sebagian umat Islam, karena berketurunan dari Nabi Muhammad, menganggap diri sebagai pewaris spiritualnya. Pandangan ini berbentuk khas di kalangan Syiah, tetapi ditemukan juga dalam versi yang lebih lunak di seluruh dunia Islam. Para *ahl al-bait*, di antaranya orang-orang bergelar Syarif dan Sayyid, telah menjadi sejenis kelompok "bangsawan spiritual" yang menikmati sejumlah hak sosial istimewa selama kehidupannya dan konon diampuni segala dosanya bila meninggal. Ciri turun-menurun, yang khas Islam, dari kesucian itu menjelaskan mengapa banyak orang keturunan Nabi Muhammad dikeramatkan sebagai wali setelah meninggal.

Namun rantai garis keturunan lahiriah itu menyisihkan semua bangsa yang tidak pernah dikunjungi oleh seorang keturunan Nabi Muhammad. Para wali, yang sepanjang hidupnya taat pada perintah Allah, tentu merupakan pewaris spiritual sang Nabi, namun mereka tidak merupakan jembatan langsung dengan Nabi yang didambakan itu. Oleh karena itu, setiap golongan manusia mereka-reka berbagai silsilah buatan guna menghubungkan wali-wali besar mereka langsung dengan Nabi. Oleh karena dalam silsilah buatan itu para wali kerap diceritakan telah menikah dengan perempuan setempat, maka cabang-cabang baru tumbuh atas garis induk silsilah suci itu, sehingga golongan-golongan yang lebih jauh lagi men-

dapat semacam hak waris dari sang leluhur Nabi dan menjadi terkait dengannya.

Pentingnya ciri turun-temurun itu tampak juga dalam bentuk lain dalam fenomena pengeramatan para wali. Sebagaimana garis keturunan Nabi bersifat suci, maka lahir silsilah wali-wali, dan lazimnya makam-makam wali diurus oleh keturunannya. Para wali sufi mempunyai garis keturunan tersendiri, yang khas karena bersifat spiritual, dan yang menghubungkan masing-masing dari mereka itu dengan Nabi. Dengan demikian, para wali membentuk sebuah jaringan rantai-rantai panjang yang, melalui fenomena pengeramatannya, menghubungkan para peziarah dengan sang Penerima Wahyu Ilahi. Setiap wali, sebagai pewaris Nabi, dapat menjadi leluhur baru, yang tidak kurang benar-palsunya daripada yang lain, buat satu marga, satu desa, satu daerah, atau bahkan satu bangsa. Kentara sekali di banyak tempat di dunia Islam, betapa mudahnya para wali mengambil alih peran para leluhur sebagai junjungan masyarakat.

Fenomena pengeramatan para wali telah membentuk suatu peta religius baru, dan telah membentuk pula suatu umat baru yang timbul dari suatu sumber induk.

Tarekat dan Wali

Agama Islam tidak mungkin menyebar begitu luas dan begitu lama kalau tidak ada tarekat, karena tidak akan mampu mengakar begitu kuat dalam masyarakat. Aliran sufi, sebagai usaha yang sungguh-sungguh untuk mencari kesucian, menyatakan adanya di dunia suatu hierarki wali-wali yang menyediakan syafaatnya. Tarekat-tarekat yang bernaungan di bawah nama wali-wali tersebut bertujuan menuntun anggota-anggotanya ke jalan kesucian dan oleh karena itu pengeramatan para wali didukung dan dikembangkannya, sampai menjadi salah satu kegiatan utama tarekat itu. Salah satu keistimewaan penting agama Islam ialah bahwa tasawuf, yaitu usaha batin perorangan yang kelihatan terbatas pada kalangan elite, justru mampu melahirkan gerakan-gerakan massa seperti tarekat. Keberhasilan ini disebabkan berbagai alasan. Dapat diperdebatkan tanpa akhir sejauh mana aliran sufi telah dipengaruhi oleh berbagai kebudayaan; bagaimanapun juga, oleh karena menyangkut inti agama, tasawuf juga berada di titik temu semua usaha pencarian batin dan juga di titik temu semua agama pada asasnya. Aliran sufi telah dipengaruhi oleh aliran-aliran mistis lain, pun bisa saja mempengaruhi aliran lainnya. Karena mengutamakan inti ajaran agama daripada segi harafiahnya, serta niat daripada perbuatan, aliran sufi itu juga melunakkan ciri radikal akidah, sehingga mendekati semua aliran monis (*wahdat al-wujūd*) atau panteis (pendewaan alam). Jalan menuju ke kesempurnaan—yang kiranya tidak tercapaikan—oleh kaum sufi dibagi

atas sejumlah tahap yang menjadikannya lebih mudah difahami kendatipun tidak lebih mudah tercapai. Tambahan lagi, syafaat para wali menjadikan kesempurnaan itu tampak lebih mungkin tercapai oleh orang awam. Dalam rangka ini kaum sufi menciptakan beberapa unsur baru yang barangkali menjelaskan sukses tarekat-tarekat di masyarakat. Konsep pembaiatan memenuhi kebutuhan akan misteri serta hasrat untuk diakui sebagai orang terpilih. Pertemuan anggota-anggota tarekat memperkuat rasa kebersamaan. Gerak-gerik mistis memenuhi hasrat akan ritus di samping sembahyang. Apalagi melalui kepatuhan terhadap syekhnya, si murid tidak lagi bertanggung jawab sendirian atas kemajuannya di jalan yang sukar itu. Dia dapat dengan lega menyerahkan nasibnya kepada syekhnya, lebih-lebih karena dia yakin bahwa syekh itu terkait melalui satu rantai pembaiatan mistis dengan wali pendiri tarekatnya, dan lebih jauh dengan Nabi sendiri.

Sukses yang dialami tarekat-tarekat sufi, berikut munculnya syekh yang sangat banyak, menyebabkan pengeramatan sejumlah besar wali-wali yang sudah meninggal, dan mereka itu merupakan sebagian besar dari fenomena ziarah. Tarekat-tarekat juga mengembangkan pengeramatan wali-wali yang masih hidup. Beberapa di antara mereka itu mempunyai wibawa yang amat besar atas masyarakat suatu negeri dan, secara langsung atau tidak langsung, dapat memainkan peranan politik yang menentukan.

Tempat Kebebasan

Oleh karena dalam Islam tidak ada lembaga yang bertugas mengesahkan kewalian, maka masyarakatlah yang mengangkat seseorang menjadi wali, dan karena sikap yang patut terhadap para wali tidak ditentukan oleh al-Qur'an maupun al-Sunnah, maka masyarakat sendiri pula yang mengaturnya. Menilik kedua kenyataan di atas, wajarlah apabila masyarakat menjadikan makam-makam para wali sebagai tempat kebebasannya. Makam-makam itu adalah tempat pengungkapan semua dambaan hatinya. Dibandingkan dengan masjid yang seakan-akan mencekam karena kosong, makam-makam wali menghibur hati karena kehadiran kekeramatan. Pada dasarnya, makam bukanlah rumah suci tempat orang bersembahyang kepada Allah, melainkan tempat orang memohon sesuatu kepada seorang manusia.

Ketika menghadapi wali-walinya, masyarakat seakan-akan melupakan ibadah-ibadah wajib di masjid dan menemukan kembali semua bentuk-bentuk lama, termasuk yang paling aneh, dari pendekatan terhadap kesucian. Hal itu terus saja berlangsung selama tidak ada kekuasaan politik atau religius yang menghalanginya. Makam wali adalah tempat pengungkapan perasaan religius yang bebas serta juga tempat memelihara ritus-ritus kuno. Kalau amal sembahyang di masjid mencerminkan kesatuan dan

keseragaman dunia Islam, maka amal ziarah ke makam wali mencerminkan keanekaragaman budaya-budaya yang tercakup dalam dunia Islam.

Sang wali, dalam berbagai manakibnya, menjadi pelaku impian-impian yang paling luar biasa dari masyarakat; menurut legenda-legenda itu, dia melakukan perbuatan-perbuatan yang paling aneh, paling tak beralasan, bahkan paling tak masuk akal; dia mewujudkan hasrat tak terhingga untuk melepaskan diri dari semua aturan sosial dan alamiah. Khayalan-khayalan itu tidak kenal batas karena baik isi manakib-manakib itu maupun kesahihan karomah-karomah tidak dikontrol lembaga mana pun. Mungkin juga, seperti pernah ditulis, larangan terhadap penggambaran makhluk-makhluk hidup dalam Islam telah memperkuat kebebasan isi manakib-manakib itu. Sebaliknya dalam agama Kristen gambar orang-orang kudus membatasi imajinasi, dan mengungkung dunia ajaib dalam batas yang pantas.

Para wali tidak mengacuhkan akidah para ulama dan mereka memiliki toleransi yang tak terhingga. Mereka bahkan lebih memperhatikan kebutuhan para peziarah atas pertolongan daripada agama mereka. Mereka tahu bahwa kesengsaraan manusia kadang kala tidak dapat diakui. Mereka peka terhadap masalah-masalah sehari-hari dan tidak pilih kasih, bahkan ada yang bersedia mengulurkan bantuan kepada si maling, si pezina, dan lain-lain. Sebagai pelindung kebebasan perorangan, para wali boleh dikatakan “bersifat anarkis”.

Makam wali adalah kawasan damai di tengah keributan dunia. Bukan sekadar tempat suci, melainkan juga tempat hidup di luar masyarakat biasa. Boleh minum, makan, tidur, bercakap-cakap di sekitarnya. Sering sang wali telah menanam pohon atau menciptakan mata air; kadang kala ada binatang. Makam wali adalah tempat pelarian, tempat orang merasa bebas dari berbagai paksaan dan tekanan, dan sempat merenungkan nasibnya, juga tempat berlindung sebentar untuk bermacam orang pinggiran: pengemis, orang cacat badan atau jiwa, pengelana, buronan, dan sebagainya. Di tempat suci itu, perbedaan sosial mengabur dan hubungan antarmanusia berlangsung dalam suasana kemurahan hati dan persaudaraan. Acap kali perempuan dapat berdampingan dengan laki-laki tanpa kendala.

Pengeramatan para wali juga terkait dengan identitas manusia. Sebagai agama universal, Islam tidak memenuhi kebutuhan primer manusia untuk menjadi anggota suatu kelompok yang khusus dan terbatas. Dengan mengajar, melakukan karomah dan menghembuskan nafas terakhirnya di suatu tempat, sang wali telah mengkhususkan tempat itu dan membedakan penduduknya dengan semua orang lain. Dia menjadi perekat masyarakat yang bersangkutan dan pelindung khususnya. Makamnya menjadi tempat

suci terpilih di mana masyarakat berkunjung pada kesempatan tertentu untuk menjalankan sebuah selametan. Sang wali mengetahui semua suka duka masyarakat itu, dia menjamin kelangsungan hidupnya dan melindungi adat kebiasaannya.

Maka tidak perlu heran kalau di antara makam-makam keramat itu—sebagai tempat kebebasan dogmatis dan sosial, di mana secara berkala berkumpul kerumunan besar yang hampir di luar pengawasan apa pun—ada yang menimbulkan kecurigaan atau bahkan kemarahan dari segala lembaga kekuasaan keagamaan dan politik. Para ulama tidak menyukai tokoh-tokoh keramat yang tidak berasal dari kalangan mereka, pun tidak menyukai ritus-ritus yang tidak disebut-sebut dalam kitab-kitab agama. Pihak penguasa politik pun mencurigai pula tempat-tempat pertemuan itu di mana orang dapat berbicara dengan bebas, dan suaka-suaka liar tempat siapa pun dapat membebaskan diri dari dunia biasa yang dipetak-petakkan oleh administrasi.

Suatu Bentuk Religiositas Transisi

Para pencela pengeramatan wali-wali senantiasa menonjolkan segi-segi heterodoksnya. Mereka gemar dan sinis mencatat bahwa banyak wali tidak dapat dipertanggungjawabkan historisitasnya, apalagi bahwa banyak situs pra-Islam telah disamarkan sebagai makam wali rekaan—dua hal yang di mata mereka membuktikan betapa makam-makam wali diliputi takhayul dan kemusyrikan.

Fenomena-fenomena serupa memang dapat ditemukan di seluruh dunia Islam. Wali rekaan, di tempat tidak ada wali yang sebenarnya, timbul dari kebutuhan yang sangat konkret untuk memiliki tempat suci yang lebih mudah dipahami manusia daripada masjid; sedangkan di tempat kepercayaan-kepercayaan lama masih bertahan, wali rekaan itu adalah juga cara menangkal tudingan "primitif" atau "musyrik". Dengan demikian, makam wali merupakan tempat suci sekunder dan kurang sempurna, namun dapat mememenuhi berbagai kebutuhan masyarakat: hasrat memiliki akses yang nyata pada kesucian, kesulitan membelakangi masa lalu dan melepaskan diri dari konsep-konsep lama, kecenderungan melakukan sebuah ritus (ziarah) karena malas sembahyang, keperluan syafaat akibat rasa kecil hati atau tak berdaya. Kaum terdidik sering termasuk penentang yang paling gigih terhadap fenomena pengeramatan itu, dan hal itu menunjukkan betapa orang yang biasa bermain dengan abstraksi cenderung meremehkan mereka yang sebaliknya mengandalkan rasa.

Ziarah makam merupakan suatu titik temu yang istimewa antaragama. Hampir di mana-mana di dunia Islam terdapat makam-makam khusus yang dikunjungi baik oleh orang Islam maupun bukan Islam.

Maka dapat diterapkan kepada dunia Islam peribahasa lama yang berlaku di dunia Kristen Barat: para wali telah menggantikan para dewa. Namun peribahasa itu sama-sama kurang tepat di kedua dunia tersebut. Kalaupun tempatnya sama dan ritusnya serupa, yang dikeramatkan bukan lagi satu dewa melainkan seorang manusia, apa pun keistimewaannya. Dengan kemunculan agama-agama samawi, manusia telah menggantikan dewa-dewa di bumi.

Tergantung sudut pandang masing-masing, makam keramat yang terletak di situs yang dari dahulu keramat, dapat dilihat sebagai sisa kenangan agama-agama kuno dalam rangka agama Islam, atau sebaliknya sebagai tanda pengislaman tempat suci lama. Bagaimanapun juga tak bisa disangkal bahwa gejala kultur ziarah itu telah memainkan peran yang penting dalam penyebaran agama Islam.

Pengeramatan wali-wali di dunia Islam memiliki banyak segi yang sukar dinilai, karena tidak hanya merupakan gejala sosial tetapi juga gejala batiniah yang tergantung pada keyakinan masing-masing orang. Boleh saja dicap penipuan, kepolosan rakyat, takhayul, pemujaan jahil, tetapi sebenarnya para peziarah tidak lebih munafik atau buta daripada pelaku berbagai praktik agama lainnya. Walaupun demikian, tidak bisa diingkari bahwa para wali tidak sesuai dengan modernitas; ilmu, dalam artian sempitnya, tidak menyukai karomah. Karena itu, kaum terdidik, kaum rasionalis dan kaum positivis sedikit demi sedikit mengusir para wali. Apakah wali-wali Islam akan mengalami nasib yang sama dengan santo-santo Kristen? Ini belum nampak, dan akan dilihat dalam artikel-artikel di bawah ini bahwa fenomena wali dan ziarah masih merupakan salah satu wujud agama Islam yang paling hidup.

Melihat betapa luasnya kawasan yang bersangkutan, dapat difahami kenapa belum ada karangan umum tentang fenomena wali dan ziarah di dunia Islam. Sudah jelas, hanya kerja sama yang seluas-luasnya dapat mengatasi kesulitan itu. Salah satu akibatnya ialah kumpulan ini barangkali beraneka ragam gaya tulisnya, tetapi sebaliknya juga semakin bernuansa berkat keragaman sudut pandang dan pendekatan, karena di antara penyumbang terdapat ahli-ahli Islam tetapi juga sejarawan dan antropolog. Untuk setiap bagian dunia Islam, fenomena wali dan ziarah dikaji dalam bentuk satu kajian umum yang disusul pemerian satu kasus yang serepresentatif mungkin.

Urutan yang dipilih di sini berusaha memperhitungkan, walau secara pragmatis saja, baik sejarah penyebaran Islam maupun pembagian dunia atas kawasan-kawasan geografis.

Buku dibuka dengan satu pengantar tentang konsep kewalian dalam agama Islam dan berbagai perdebatan yang ditimbulkannya. Kemudian

menyusul artikel-artikel sumbangan, yang dibagi dalam tiga golongan: pertama, golongan Arab (Timur Tengah, Mesir, Sudan dan Magribi) ditambah Afrika Hitam (Barat dan Timur); kedua, Iran, ditambah benua India (India, Pakistan, dan Bangladesh) dan Indonesia; ketiga, dunia Turki-Mongol, yaitu Turki dan Asia Tengah ditambah Balkan dan Tiongkok. Setiap artikel dilengkapi satu peta (yang diharapkan akan memungkinkan pembaca yang tidak begitu mengenal daerah yang bersangkutan untuk mengidentifikasikan nama-nama tempat yang pokok) dan satu halaman gambar (yang memberikan gambaran tentang bentuk-bentuk arsitektur lokal yang ditemukan di makam-makam). Buku ini tentu saja dapat lebih sempurna apabila dilengkapi dengan jumlah gambar yang lebih besar, namun, melihat tebalnya, dapat diduga mengapa tidak demikian.

Sebelum membiarkan pembaca memasuki dunia rumit wali-wali Islam, kami ingin mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada M. Chodkiewicz, M. Gaborieau dan A. Popovic yang telah membantu kami menghubungi ahli-ahli berbagai daerah Islam yang bersangkutan. Kami juga mengucapkan terima kasih kepada Denys Lombard, Direktur École française d'Extrême Orient, yang sudi menerbitkan buku ini dalam seri "Études Thématiques" dari lembaga tersebut. Pada akhirnya, rasa terima kasih juga diucapkan kepada semua rekan-rekan kami yang, di tengah kegiatan-kegiatan lainnya, telah menyambut dengan semangat yang tinggi gagasan kerja sama ini, dan semuanya telah menepati janji mereka. Berkat mereka itulah proyek ini berhasil dirampungkan dengan baik.

Claude Guillot & Henri Chambert-Loir

KONSEP KESUCIAN DAN WALI DALAM ISLAM

Michel Chodkiewicz[1]

Tiada yang bersifat suci selain Allah. Tiada siapa pun selain Dia yang bernama *Al-quddūs*[2], nama satu-satunya yang mengungkapkan kesucian-Nya. Oleh karena itu, menurut pemahaman ini, mengangkat topik "wali" ataupun "kewalian" dalam Islam tidak ada dasar teologinya. Ini merupakan keberatan teologis pertama, yang sebelum pembahasan dimulai, sudah menyatakan betapa uraian di bawah ini sebenarnya dari segi itu tidak dapat diterima. Ditambah pula dengan keberatan kedua, yang paling jelas dan terakhir dilontarkan oleh Julian Baldick dalam berbagai tulisannya[3]. Menurut penulis ini, penggunaan istilah khas Kristen (*saint*) mengaburkan perbedaan-perbedaan pada berbagai tradisi dalam agama yang berlainan. Para wali adalah "Friends of God" (mereka yang mencintai dan dicintai oleh Allah) dan bukan "*santo*" (orang-orang suci dalam pengertian Kristen).

Kita akan kembali nanti pada keberatan pertama. Yang perlu segera dilakukan adalah memberi penjelasan tentang keberatan kedua. Kenyataan bahwa suatu istilah sudah sejak lama digunakan tidaklah berarti bahwa istilah itu memang pantas dipakai, dan jika demikian halnya maka alasan kepraktisan tidak dapat dijadikan dalih untuk memakai istilah tersebut. Tradisi penulisan tentang wali (hagiologi) dalam Islam, seperti telah dijelaskan dalam berbagai tulisan lain, memiliki sejumlah ciri khas yang membedakannya dari tradisi penulisan tentang orang suci Kristen. Penggunaan istilah Kristen dengan kurang hati-hati untuk menjelaskan

---

[1] Pada waktu tulisan ini disusun, penulis adalah Professor di École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Kini beliau sudah pensiun.
[2] Tentang nama *Al-quddūs*, lihat *Lisān al-'Arab*, jil. VI, hlm. 168-170; lihat juga komentar klasik tentang ke-99 Nama Agung Allah (*asmā al-husnā*), misalnya, Ghazālī, *Al-maqshad al-asnā*; dan D. Gimaret (1988, hlm. 202-204).
[3] J. Baldick (1989, hlm. 8) dan (1993, hlm. 12).

istilah Islam dapat menimbulkan berbagai ambiguitas yang cukup berat akibatnya: cara Asin Palacios menulis mengenai Ibn ‘Arabī dan Massignon mengenai Hallāj, di mana kedua penulis itu secara salah telah melebih-lebihkan pengaruh agama Nasrani terhadap kedua tokoh tersebut, adalah contoh dari bahaya penyalahgunaan istilah seperti itu. Maka penggunaan istilah harus dilakukan dengan cermat dan sangat hati-hati, namun tidak berarti bahwa semua istilah yang berasal dari budaya keagamaan Barat harus dihilangkan secara sistematis. Hal ini praktis tidak mungkin dilakukan, kecuali dengan menolak setiap usaha penerjemahan. Baldick sendiri tampaknya tidak mengalami pergolakan batin ketika menerjemahkan *nabī* dengan *prophète* dan *wahy* dengan *révélation*, walaupun kesahihan perpadanan istilah itu pun dapat dipertanyakan. Apa yang dimaksudkan dengan *révélation* dalam tradisi Ibrani-Kristen tidak sama dengan apa yang diartikan oleh istilah *wahy* dalam tradisi Islam. Ajaran tentang para nabi sebagaimana dimaksud dalam Islam, di satu pihak lebih luas daripada kisah nabi-nabi menurut tradisi Al Kitab karena memasukkan tokoh-tokoh seperti Adam, Nuh, Ayub, yang di mata orang Ibrani dan Kristen bukan nabi. Namun di lain pihak konsep Islam mengenai nabi lebih sempit, karena mensyaratkan sifat yang jauh melampaui “inspirasi” gaib dalam menerima pesan Tuhan. Lalu apakah para pakar, yang menyadari sepenuhnya masalah ini, terpaksa berhenti berkarya karena perbedaan-perbedaan tersebut? Atau apakah mereka harus membatasi diri pada transliterasi istilah-istilah Arab semata-mata?

Mengenai para wali, meskipun memiliki ciri-ciri yang menjadikan mereka lebih dari sekedar varian eksotis dari tipe umum santo-santo Kristen, seperti akan terlihat di bawah, haruslah diakui bahwa secara mendasar dalam berbagai hal mereka tidak berbeda dari santo-santo tersebut. Kebajikan dan kesaktian yang dipercaya dimiliki oleh para wali, berkah yang diharapkan dari perantaraan mereka, serta bentuk-bentuk upacara ziarah terhadap mereka, semuanya mirip dengan tradisi Kristen. Dengan tetap memperhatikan perbedaan-perbedaan yang ada, kami tidak melihat alasan untuk mengabaikan persamaan-persamaan yang memang ada dan oleh karenanya kami akan tetap menggunakan istilah-istilah yang, dalam artian luas, mampu mengungkapkan kesempurnaan spiritual yang dimiliki oleh semua “Friends of God”, baik dari Islam maupun Kristen. Tanpa maksud lebih lanjut, kami menerjemahkan *walī* dengan kata “saint” dan *walāyah* dengan “sainteté”. Definisi tentang kesempurnaan itu sendiri, tentang berbagai variannya, dan tentang jalan untuk mencapainya, itulah yang akan memperlihatkan batas-batas wilayah makna yang tercakup dalam istilah-istilah yang sama di sana-sini.

Sifat, Bentuk, dan Fungsi Kewalian

Ayat-ayat kitab suci mengenai kesucian Allah dan kesucian manusia tampaknya melarang upaya untuk menghubungkan kedua konsep tersebut. Konsep yang pertama, yaitu kesucian Allah, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an (59:23; 62:1), juga dalam kalimat yang diucapkan Nabi pada waktu salat—yang terlihat pula dalam *trisagion* Alkitab (Is., 6, 3; Ap., 4, 6)[4]—diucapkan dengan nomina yang berasal dari akar kata QDS. Sedangkan kata-kata yang mengungkapkan konsep kedua, yaitu kesucian manusia, bukan sekedar dibentuk dari akar kata yang berbeda, namun bahkan berasal dari akar kata yang makna aslinya dapat dianggap sama sekali bertolak belakang: QDS, seperti padanannya dalam bahasa Ibrani, mempunyai makna dasar yang berarti "pemisahan" dan selanjutnya menjadi keluhuran yang tertinggi dan kemurnian absolut. Sebaliknya WLY mempunyai makna dasar yang berarti "kedekatan", yang lalu menurunkan semua kata kerja dan nomina yang biasanya dibentuk dari inti tiga huruf ini.

Dalam al-Qur'an, istilah-istilah berakar kata WLY cukup banyak jumlahnya. Yang akan dikemukakan di bawah ini hanya istilah-istilah yang terkait dengan pokok bahasan dalam tulisan ini. Istilah *walāyah* hanya muncul dua kali (8:72; 18:44), baik sebagai ungkapan kesetiakawanan antarsesama umat muslim, maupun untuk menyebutkan perlindungan yang diberikan Allah kepada umat. Istilah *walī* dengan jamaknya *awliyā'* sebaliknya muncul berkali-kali, namun harus diterjemahkan dengan cara yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya: *Al-walī*, seperti halnya *Al-quddūs*, adalah salah satu nama Allah, dan nama ini berarti "Sang Pelindung" (al-Qur'an, 2:107, 120, 257; 3:68 dll.). Dalam pengertian ini, istilah itu kerap terkait dengan nama Allah yang lain: *Al-nāsir*, atau "Sang Penolong", "Yang memberi kemenangan". Namun, berbeda dari *quddū*s, *walī* merupakan kata yang mempunyai beberapa arti (*musytarak*, bersifat polisemi), yang dari sudut doktrin bukannya tanpa akibat: istilah ini dapat dipakai juga untuk manusia, baik untuk mengartikan hubungan persahabatan dan saling menolong antarsesama (8:72, 73; 9:23, dst.), atau untuk mengartikan status umat sebagai "orang yang dilindungi", atau sebagai "klien" dalam artian Latin asli, yaitu "*cliens*" di mata Allah yang merupakan pelindung atau "*patronus*"nya. Secara lebih rinci, al-Qur'an membedakan *awliyā' Allāh* (10:62)—yakni mereka yang tidak akan pernah mengalami "ketakutan ataupun kesedihan"—dari *awliyā' al-shaytān* ("kawan-kawan syaitan"; 4:76). Penafsiran tasawuf akan mengartikan

[4] Yang dimaksud di sini adalah kalimat *Subbūh Quddūs rabb al-malā'ikati wa l-rūh* yang biasa diucapkan Nabi (Muslim, *salat*, 223) pada saat rukuk dan sujud.

pengelompokan ini agak lebih jauh melampaui pengertian umum yang sekedar menggolongkan para wali dalam dua kelompok, yang satu muslim dan yang satu kafir. Pada penafsiran tasawuf ada kiasan tentang misteri "pengangkatan ganda", yaitu pilihan sebagai "wali Allah" dan lawannya yang sejajar, yaitu pilihan sebagai "wali Iblis", yang merupakan lawan dan melambangkan kegelapan. Banyak hadis (*hadīts*)[5] membenarkan tafsiran ini, dan tanpa mengesampingkan pengertian umum yang menganggap semua muslimin sebagai *awliyā' Allāh*, tafsiran ini beranggapan bahwa sebutan *awliyā' Allāh*, dalam arti harafiah, hanya dapat diberikan kepada kelompok elite spiritual, "Di antara hamba-hamba-Ku, *awliyā'* adalah mereka yang tiada henti-hentinya mengingat-Ku (atau memanjatkan doa kepada-Ku)[6]. "Ketahuilah bahwa di antara hamba-hamba Allah ada juga yang bukan nabi, dan bukan juga syuhada, dan bahwa para nabi dan syuhada iri karena mereka *dekat dengan* Allah (...): itulah *awliyā'-awliyā' Allāh*"[7]. Lebih jelas lagi, al-Qur'an sendiri (56:10-11; 88-89) membedakan umat biasa ("golongan kanan"; *ashhāb al-yamīn*) dari mereka yang paling sempurna di antara umat itu, yaitu mereka yang akan diistimewakan pada hari kebangkitan (*al-sābiqūn*) dan mendapat kebahagiaan yang tertinggi. Kelompok ini disebut justru dengan istilah lain, yang mengungkapkan "kedekatan", yaitu *al-muqarrabūn*. Ibn Taymiyah, walau diketahui amat berkeberatan terhadap ziarah kubur, tanpa ragu-ragu menyamakan para wali dengan para *muqarrabūn*[8].

Dalam kelompok besar bentuk-bentuk verbal atau nominal yang diturunkan dari akar kata WLY, terdapat banyak arti lain dari yang disebut di atas. Namun perkembangan makna tersebut, yang telah mendorong semangat ahli bahasa dan mufasir (ahli tafsir) Islam untuk melakukan klasifikasi, sesungguhnya terbagi dalam dua cabang, yang sama-sama berasal dari konsep kedekatan: yang satu mencakup makna yang terkait dengan kedekatan sebagai *keadaan* (persahabatan, kekerabatan, perlindungan), sedangkan yang lain mencakup makna yang terkait dengan *perbuatan-perbuatan* yang menghasilkan baik kedekatan (*tawliyah* misalnya, yang berarti pengesahan kekuasaan)[9] maupun yang timbul dari

---

[5] Lihat Wensinck (tth., jil. VII, hlm. 322-336).

[6] Ibn Hanbal, jil. III, hlm. 430.

[7] Tirmizī, *zuhd*, 35.

[8] Ibn Taymiyah (tth., jil. I, hlm. 40).

[9] Pengimbuhan preposisi (*'an* misalnya), partisip aktif (*mudbirīn*) atau pelengkap (*al-adbār*) dalam hal ini memungkinkan pembalikan arti dan dengan demikian yang diungkapkan kata kerja yang sama bukan perbuatan yang mempersiapkan atau menetapkan kedekatan, tetapi perbuatan yang justru menyingkirkan kedekatan itu.

kedekatan itu (*wilāyah* misalnya, yang berarti pelaksanaan pemerintahan atau hak kuasa [atas satu daerah]). Istilah *walī*, yang dibentuk dari pola ganda tipe *fa'īl*, yang aktif dan sekaligus pasif, memungkinkan adanya kedua arti di atas. Dan kita akan melihat bagaimana arti-arti itu berbaur di sekitar tokoh wali sebagaimana didefinisikan oleh ilmu wali (hagiologi), dan diilustrasikan oleh penulisan manakib (hagiografi). Keseimbangan antara kedua aspek kewalian di atas—yaitu antara kondisi wali itu sendiri di satu pihak dan atribut-atribut atau kekuatan supranatural yang mencirikannya di lain pihak—akan amat sulit dipertahankan karena kekuasaan para wali jauh lebih nyata daripada status spiritual yang menjelma dalam kekuasaan itu. Bahwa istilah *walāyah* sering dilafalkan *wilāyah* oleh penutur asli Arab dapat dijelaskan sebagai kecenderungan naluriah yang acap dijumpai untuk membedakan dua bunyi vokal yang berdekatan, yaitu *a* pendek dan *ā* panjang. Namun gejala linguistik tersebut juga menandakan sesuatu yang sering dibuktikan kebenarannya oleh sejarawan, yaitu kecenderungan untuk lebih memperhatikan kekuatan supranatural para wali daripada sifat hakikinya.

Sebenarnya istilah *walāyah* setelah agak lama baru mendapatkan makna teknisnya. Hakīm Tirmizī-lah yang pada abad ke-9 memasukkan istilah itu ke dalam kosa kata sufi. Sebaliknya istilah *walī*, yang memiliki makna sejajar dalam bidang hukum, cepat sekali memperoleh tempat penting dalam bahasa agama. "Allah telah menjadikan hati wali-Nya taman Keakraban-Nya (karena Allah berada di hati mereka). Dia telah menanam di taman itu pohon-pohon Makrifat-Nya (*ma'rifa*)", kata Ja'far Shādiq (wafat 765/ 148 H)[10]. Namun, meskipun tampak jelas seperti di sini, bahwa yang dimaksud dengan *walī* ialah apa yang disebut "saint" dalam bahasa Prancis dan bukan orang yang sekedar saleh (*shālih*), masih sulit untuk menggali dari sumber-sumber lama unsur-unsur dari suatu batasan yang tepat tentang makna *walī*. Apa yang membuat seorang tokoh dianggap wali tampaknya sudah jelas dengan sendirinya dan masalah-masalah yang diangkat para penulis dapat diringkas menjadi dua kelompok pertanyaan, yang terus-menerus diperdebatkan dalam berbagai buku pelajaran, tulisan ilmiah, atau kumpulan riwayat wali di masa awal, yaitu: pertama, apakah sang wali menyadari bahwa dirinya adalah wali? Kedua, bagaimana menghadapi keberatan-keberatan para mutakallim (ahli teologi) *mu'tazilah*, untuk membenarkan kemungkinan mereka melakukan karomah (*karāmāt*)

Terdapat banyak contoh mengenai hal ini dalam al-Qur'an (17:46; 27:80; 48:22; dsb.).

[10] Dikutip oleh P. Nwyia (1970, hlm. 163). Kami kembali memakai istilah *wali* yang diterjemahkan Nwyia menjadi "sahabat Allah".

seperti dipercaya umat?[11] Tirmizī, yang merupakan suatu perkecualian (dalam hal ini), adalah seorang tokoh yang jarang ditemui, dan tidaklah berlebihan untuk menganggapnya sebagai korban dari suatu penyensoran. Dalam hal apa pun, dia hanya dikutip dengan sangat hati-hati. Semasa hidupnya, dia sering dijadikan sasaran kecurigaan di kota kelahirannya, dan bahkan dituduh meminta diakui sebagai nabi. Adapun teori *walāyah*-nya, karena kurang dipahami, dianggap tidak memperlihatkan batasan yang jelas antara wali dan nabi. Hal-hal itulah kiranya yang menjelaskan kenapa Tirmizī jarang dikutip[12]. Penyebaran hadis-hadis yang terkait dengan berbagai kategori wali (*abdāl, nujabā, dll.*) dan membicarakan tempat, atribut maupun jumlahnya yang tertentu pada satu masa, menandakan adanya suatu hierarki di kalangan para wali. Tetapi data-data tradisional yang disajikan di sekitar topik ini masih kabur dan sulit diselaraskan satu sama lain. Meskipun kerap dikemukakan, data-data itu tidak dapat dimasukkan ke dalam suatu teori mengenai keteraturan peran kosmis para wali. Sikap tidak peduli terhadap pembentukan suatu teori yang menyeluruh dan tersusun jelas tampak pada dokumen yang tersedia. Namun janganlah kita menarik kesimpulan dengan tergesa-gesa. Hendaknya diingat: pertama, bahwa kewalian sebagai fenomena tentulah mendahului wacana mengenai kewalian; dan, kedua, bahwa ilmu spiritual tidak hanya diteruskan secara tertulis. Dapat pula dinyatakan di sini bahwa, baik secara langsung maupun tidak langsung, semua tema yang kemudian ditemukan saling berkaitan dalam hagiologi (riwayat para wali) sudah tercantum dalam berbagai tulisan terdahulu. Membaca secara retrospektif, yang dimulai dengan mempelajari terminologi yang muncul kemudian, akan menuntun kita pada kesimpulan bahwa semua bahan dasar bangunan teoretis yang terbentuk itu sesungguhnya sudah terdapat dalam *verba seniorum* dan *vitae*, yaitu tulisan-tulisan dan riwayat para santo di masa awal tarikh Masehi. Bahwa Hakīm Tirmizī telah memainkan peran perintis dalam hal ini—seperti dibuktikan oleh karya-karya yang akan kami bicarakan—janganlah diartikan bahwa tidak ada orang lain selain dia yang merasa terpanggil untuk memikirkan fenomena wali dan yang menawarkan

---

[11] Penjelasan yang terpaksa pendek saja yang kami berikan di sini tentang evolusi semantis istilah-istilah yang terkait dengan akar kata WLY dan tentang pembentukan progresif dari suatu hagiologi islam (korpus cerita riwayat wali)—dan hanya dalam aliran Sunni—dapat dilengkapi dengan penjelasan yang terdapat dalam artikel H. Landolt (1987) dan dalam Chodkiewicz (1986).

[12] Tentang Tirmizī, lihat B. Radkte (1980) dan (1992) (edisi tiga karya Tirmizī termasuk yang pernah diterbitkan oleh O. Yahya, juga di Beirut, pada tahun 1965 dengan judul *Khatm al-awliyā'*, tetapi oleh Radkte dikutip menurut judul aslinya, yakni *Sīrat al-awliyā'*).

jawaban atas permasalahan yang ditimbulkannya, yakni mengenai sifat hakikinya, bentuk-bentuknya dan fungsi-fungsinya.

Ibn ‘Arabī-lah (1165-1240) yang menyusun suatu sintesis yang dapat dikatakan tuntas mengenai “kewalian”. Ajarannya sering terlampau disederhanakan, kadang-kadang bahkan diputarbalikkan, namun dialah yang menelusuri pokok permasalahan, mendefinisikan konsep-konsep dasar dan menetapkan peristilahan hagiologis yang kemudian dipakai di seluruh dunia Islam hingga kini. Namun ini tidak berarti bahwa nama Ibn ‘Arabī selalu dikutip secara terbuka, atau bahwa orang-orang yang menyebarkan ajarannya telah membaca tulisannya atau bahkan mengetahui adanya tulisan tersebut. Kami telah menunjukkan pada kesempatan lain bagaimana pengaruh Ibn ‘Arabī, yang pada zaman kerajaan Usmani disebut oleh para muridnya sebagai *al-Syekh al-Akbar* atau “Syekh Agung”, menyebar melalui jaringan para perantara yang sangat rumit. Kami juga telah memperlihatkan bahwa pengaruh itu tidak selalu dinyatakan dengan jelas oleh mereka yang memperoleh inspirasi dan peristilahan teknis dari Ibn ‘Arabī karena berbagai alasan: baik karena hati-hati, agar tidak dituduh melakukan bidah seperti Ibn ‘Arabī, ataupun karena ajarannya lebih acap dikenal melalui bacaan kedua daripada secara langsung melalui tulisan sang Syekh sendiri[13].

Ibn ‘Arabī, yang pendekatan penafsirannya tidak melewatkan satu pun nuansa dalam al-Qur’an, memperhitungkan semua makna dari kata-kata yang terdapat dalam al-Qur’an yang termasuk dalam akar kata WLY. Dalam al-Qur’an, akar kata WLY antara lain membawa pengertian *nushrah*, atau “bantuan”, baik bantuan yang diberikan Allah kepada makhluk ciptaannya, bantuan yang diberikan sesama umat untuk saling menolong, maupun bantuan yang dipersembahkan umat kepada Allah ketika menjadi penolong (*anshār*) kehendak Allah. Al-Syekh al-Akbar mengambil dan mencatat makna ini[14] sebagaimana dia juga mengambil dan mencatat makna lain yang berdekatan, yaitu “perlindungan” Allah atas para *awliyā’*-Nya seperti yang tertulis dalam ayat 7:196[15]. Namun demikian pengertian kedekatan adalah makna pusat yang melahirkan makna tambahan, dan itulah yang mendasari seluruh ajaran Ibn ‘Arabī tentang *walāyah*, yang dipaparkan secara terpisah-pisah dalam karyanya, khususnya pada bab ke-73 *Futūhāt Makkiyah* yang cukup panjang itu—bab itu mencakup sekitar 1.200 halaman dalam edisi kritis Osman Yahya.

---

[13] Lihat M. Chodkiewicz (1992, Pendahuluan). Untuk riwayat hidup Ibn ‘Arabī, lihat C. Addas (1989).
[14] Ibn ‘Arabī (1911, jil. II, hlm. 264).
[15] *Idem*, hlm. 53.

Proses “perjalanan” dalam tarekat (*al-tharīq*) dapat dideskripsikan dengan berbagai cara. Istilah *al-tharīq* (jalan atau jurusan) melahirkan kata turunan *tharīqah*, yang pada awalnya mengacu pada silsilah sufi yang berkaitan dengan seorang syekh, kemudian, melalui proses pelembagaan yang panjang, *tharīqah* bergeser artinya menjadi apa yang disebut oleh orang Barat “persaudaraan” (Prancis: *confrérie*; Jerman: *Brüdershaft*) atau “ordo” sufi. Salah satu representasi paling klasik dari proses “perjalanan” itu—konon dirumuskan oleh Dzū ‘l-Nūn al-Mishrī (wafat 861 M/ 246 H)—mengatakan bahwa perjalanan itu melalui sejumlah “perhentian” (*maqāmāt*, bentuk tunggal *maqām*) yang jumlah dan namanya berubah-ubah menurut penulisnya: ada yang mengatakan tujuh atau sepuluh perhentian; tetapi Abū Yazīd al-Bistāmī menyebut seratus dua puluh empat ribu *maqāmāt*[16] sedangkan Ruzbehān Baqlī (wafat 1209) mendeskripsikan seribu satu *maqāmāt* dalam bukunya *Masyrab al-arwah* (1973). Ibn ‘Arabī sendiri juga memakai pola representasi yang serupa, terutama dalam ke-99 bab dari bagian keenam dan terakhir dari kitab *Futūhāt*-nya. Namun dia juga memakai tipe-tipe deskripsi yang lain. Misalnya, ia menyamakan pentahapan perjalanan (*tharīqah*) di atas dengan sejumlah *manāzil* (tempat tinggal, rumah) yang masing-masing bersesuaian dengan salah satu dari 114 surat al-Qur’an, yang dicapai dengan cara membaca, mulai dari surat yang terakhir sampai surat yang pertama, yang merupakan induk al-Qur’an (*umm al-qur’ān*) dan secara sintetis memuat keseluruhan Wahyu Allah[17]. Ibn ‘Arabī juga mengidentifikasi fase-fase menuju kesucian sebagai fase-fase Perjalanan yang secara berurutan ditempuh Nabi Muhammad dalam kenaikan (*mi’rāj)* menuju ke Hadirat Allah[18]. Ciri khas dari semua representasi di atas adalah menyebut berbagai fase dalam proses pendekatan, hingga tercapai apa yang tepatnya disebut oleh Ibn ‘Arabī sebagai “perhentian kedekatan” (*maqām al-qurbah).* Satu rujukan pada riwayatnya sendiri memberikan informasi pelengkap mengenai apa yang dia maksudkan dengan *maqām* itu. Dia menulis, “Ketahuilah bahwa tempat tinggal (*manazil*) Kaum yang Terdekat itu (sesungguhnya) adalah penghubung hidup mereka dengan alam baka (akhirat). Dan tempat tinggal itu adalah yang paling dekat dan paling luhur di sisi Allah”. “Saya telah memasukinya pada bulan Ramadhan tahun 597. Ketika itu saya sedang dalam perjalanan di negeri Magribi dan berada di perhentian Igīsil. Saya

[16] Badawī (1949, hlm. 63).
[17] Lihat Chodkiewicz (1992, Bab III).
[18] Dalam Chodkiewicz (1986, bab X), kami telah mengkaji naskah-naskah (*Kitāb al-isrā*, *Risālat al-anwār*, serta bab 167 dan 367 dari *Futūhāt*) yang berkaitan dengan tipe representasi ini.

menjelajahi perhentian ini dengan kegembiraan yang tak ada taranya. Saya tidak menemukan siapa pun di situ, dan oleh karena itu merasa kesepian (.....). Namun, perhentian ini adalah tanah air saya (yang sesungguhnya) dan setelah beberapa waktu hilanglah rasa kesepian saya[19]."

Kedekatan ini tentu saja mengacu pada kedekatan yang dikiaskan dalam ayat al-Qur'an, "Maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi)" (al-Qur'an 53:9), yang mengisahkan fase terakhir mikraj Nabi Muhammad saw., sebagaimana ditafsirkan oleh satu tradisi tasawuf yang lama. Tetapi, di kala berada di hadapan Allah, ketika dia telah mencapai kedekatan yang sangat erat yang tak terkatakan itu, sang penjelajah (*al-sālik*) itu justru hanya dapat mencapai kewalian (*walāyah*) yang sempurna apabila, seperti yang dilakukan Rasul sebelumnya, dia turun kembali di tengah makhluk-makhluk, "Selama sang penjelajah menetap di ujung perjalanannya, tidak kembali, dia disebut *al-wāqif,* yaitu 'dia yang terhenti'... Yang lain, sebaliknya, adalah mereka 'yang dikirim kembali'. Dia yang dikirim kembali sesungguhnya lebih sempurna daripada dia yang terhenti"[20]. Kembali ke tengah umat manusia, "untuk membimbing dan menuntun mereka", sama sekali tidak berarti menjauh dari Hadirat Allah: seusai perjalanan *menuju* Allah (*al-safar ilā Llāh*) perjalanan *dalam* Allah (*al-safar fī-Llāh*) berlangsung dalam keadaan epektasis yang terus-menerus (*hairah*), yakni keadaan "silau" atau "rasa gamang" menurut bahasa Ibn 'Arabī, sementara terlaksana juga perjalanan *di luar* Allah (*al-safar 'an Allāh*) yang merupakan segi pengorbanan dari kesempurnaan sang wali. Maka *walāyah* memang berarti "kedekatan", tetapi kedekatan *ganda*, dan kedekatan itulah yang menjadikan wali sebuah *barzakh*, atau suatu "jembatan" yang menghubungkan akhirat dengan dunia fana.

Bagaimana mungkin seorang *'abd* (hamba) dapat mengatakan telah mencapai *maqām al-qurbah*, sedangkan istilah itu sendiri tampaknya justru bertentangan dengan konsep transendensi (*tanzīh*) dari Dia yang menyatakan diri sebagai al-Quddūs? Bagi Ibn 'Arabī, pembenaran dalam al-Qur'an akan kemungkinan mencapai kedekatan dengan Allah ada pada kenyataan bahwa Allah, seperti tertulis dalam berbagai ayat al-Qur'an,

---

[19] Kedua kutipan ini diambil masing-masing dari bab 73 (pertanyaan No. 2) dan bab 161 dari *Futūhāt*, yang telah diterjemahkan oleh D. Gril dalam Chodkiewicz (ed., 1989, hlm. 332-347).

[20] *Risālat al-anwār* (Chodkiewicz 1986, hlm. 217). Tentang tema kembalinya (*rujū'*) wali ke tengah makhluk-makhluk (ciptaan Allah), lihat bab 45 dari *Futūhāt*. Di antara penulis-penulis sebelum Ibn 'Arabī yang memakai konsep ini, yang perlu dicatat terutama adalah Abu 'l-Qāsim al-Junaid, guru spiritual abad ke-3/9 yang tersohor. Lihat Junaid (1983, hlm. 45-46).

bersedia berbagi panggilan "*Al-walī*" dengan kita, manusia[21]. Satu ungkapan terkenal dari Abū Sa'īd al-Kharrāz (wafat 286/899) menyatakan bahwa dalam Allah terdapat *jam' al-dliddain*, atau *coincidentia oppositorum*, yaitu "pertemuan dari unsur-unsur berlawanan"[22]: kendati Allah menyatakan perbedaan-Nya yang mutlak, Dia juga menyatakan bahwa antara Dia dan makhluk ciptaan-Nya terdapat kemiripan (*tasybīh*). Dia telah menciptakan Adam "menurut bentuk-Nya sendiri" (*'alā shūratihi*), kata Nabi Muhammad[23]. Kemiripan yang dianugerahkan kepada manusia yaitu teomorfisme asal, mengabsahkan kesucian sebagai tujuan akhir bagi kita semua, agar wujud suci kita yang hilang akibat terusir dari surga dapat pulih. Itulah sebabnya *walāyah* pada umumnya adalah suatu upaya untuk meraih—atau lebih tepat meraih kembali—berbagai "ciri" atau "nama" ilahi (*al-takhalluq bi akhlāqi Llāh* atau *bi asmā'i Llāh*)[24]. *Takhalluq* ini, kata Ibn 'Arabī, adalah apa yang disebut oleh orang bijak (*al-hukamā'*) *al-tasyabbuh bi-l-Lāh*, yaitu pulihnya kemiripan dengan Allah[25].

Penjelasan-penjelasan ini, yang termasuk pertimbangan ontologi, memiliki berbagai akibat praktis yang penting. Adalah Rasul, dan hanya beliau sendiri, yang merupakan cermin tak ternoda dari kesempurnaan Allah. Beliau disebut *insān kāmil*, "manusia sempurna", yaitu dia yang mewujudkan secara sempurna *makārim al-akhlāq*, atau "sifat-sifat luhur", dan dia yang "berperilaku seperti al-Qur'an" (*kāna khuluquhu al-qur'ān*)[26]. Oleh karena itu, kewalian boleh dikatakan sebagai kemampuan mendekati kelebihan Nabi Muhammad dengan derajat yang bervariasi, dan jalan menuju kesucian itu praktis bukan lain adalah peniruan jalan Nabi (*imitatio Prophetae*) dalam arti yang paling dalam, semacam "penyatuan" pada "keadaan spiritual" Nabi, kalau boleh meminjam istilah dari Kardinal Bérulle. 'Abd al-Karīm al-Jīlī kemudian mengembangkan teori tersebut

---

[21] Ibn 'Arabī (1946, jil. I, hlm. 135).
[22] *Idem*, hlm. 77.
[23] Muslim, *birr*, 115; *janna*, 28; Bukhārī, *isti'dhān*, 1.
[24] Tentang *takhalluq* sebagai pemulihan bentuk ketuhanan, lihat terutama Ibn 'Arabī (1911, jil. I, hlm. 373; jil. II, hlm.123-124, pertanyaan 143).
[25] *Idem*, jil. II, hlm. 126 (pertanyaan 147). Ibn 'Arabī kadang-kadang membedakan tiga tingkatan dalam pemulihan atribut ketuhanan: *ta'alluq* (hubungan), ketika orang yang beriman berusaha untuk menyesuaikan perbuatannya dengan ciri-ciri ini; *takhalluq,* ketika "ada-nya" (eksistensi) '*abd* sedikit demi sedikit menyesuaikan diri dengan nama-nama Tuhan (theomimesia); dan pada akhirnya *tahaqquq*, yang mencapai perwujudan sempurna dari theôsis (*Idem*, jil. I, hlm. 363).
[26] Tentang hadis-hadis terkenal yang diacu di sini dan tentang variannya, lihat Wensinck (1992, jil. II, hlm. 75).

dalam suatu pembahasan singkat yang menarik dalam bukunya yang berjudul, *Nasīm al-sahar*. Berdasarkan dua belas peristiwa dalam kehidupan Nabi Muhammad, dia menunjukkan bagaimana peristiwa-peristiwa itu harus diselami dan dijadikan ilham oleh "calon" wali (viator).

Pengertian mengenai nabi sebagai panutan dalam konsep *walāyah* juga melahirkan tipologi kesucian menurut pemikiran Ibn 'Arabī. Sebagaimana semua wahyu dan semua Kitab Suci yang turun sebelumnya tercantum dalam al-Qur'an, maka kerasulan Nabi Muhammad saw. pun mencakup dalam dirinya semua tipe kenabian pra-Islam, dan semuanya disempurnakan secara utuh dalam diri beliau. Pada setiap tipe kenabian itu—yang diuraikan bentuk pokoknya dalam ke-27 bab dari *Fushūsh al-hikam*—dihubungkan satu bentuk tertentu dari kesucian. Setiap tipe memiliki ciri yang terdiri atas kebajikan-kebajikan tertentu yang dominan, hubungan khusus dengan nama-nama tertentu dari Allah, sert karomah yang khas pula. Melalui perantaraan Nabi Muhammad, para wali dari golongan yang dekat Muhammad menerima "warisan" (*wirātsah*) dari satu atau beberapa nabi pra-Islam, dan sifat warisan itulah yang menentukan tipe *walāyah* yang merupakan ciri mereka masing-masing. Oleh karena itu, dalam tipologi kewalian menurut Ibn 'Arabī, terdapat wali-wali tipe Adam, tipe Nuh, tipe Ibrahim, Ilyas, Isa dan sebagainya[27]. Kesadaran akan adanya suatu "keturunan" spiritual seperti di atas menjelaskan munculnya, sejak abad ke-13, dalam tulisan tentang wali tertentu, ungkapan-ungkapan seperti: "minumannya *mūsawī*", "mazhabnya *ibrāhimī*". Itulah juga agaknya latar belakang munculnya berbagai tingkah laku yang tidak lazim atau tidak biasa, seperti telah dilihat misalnya pada sufi-sufi Anatolia[28], atau seperti telah dicatat oleh musafir asal Venesia N. Manucci mengenai Dārā Shikūh, yang pada tahun 1659 dijatuhi hukuman mati di Delhi oleh kakaknya sendiri Sultan Aurangzeb dengan tuduhan zindik dan oleh karena itu oleh Manucci diduga telah memeluk agama Nasrani[29]. Pada bagian akhir *Risālat al-anwār* (Risalah Cahaya) Ibn 'Arabī memperingatkan pembaca terhadap kesalahpahaman yang dapat timbul apabila seorang wali, ketika menjelang ajalnya misalnya, mengulang-ulang nama salah seorang nabi pra-Islam yang "diwarisinya". Dari ucapan itu, seorang awam dapat secara salah menyimpulkan bahwa wali itu telah keluar dari agama Islam.

---

[27] Tentang tipologi ini, termasuk acuannya dalam karya Ibn 'Arabī, dan penggunaannya kemudian dalam penulisan tentang wali, lihat Chodkiewicz (1986, bab V).
[28] Lihat Balivet (1990).
[29] Kami mengucapkan terima kasih kepada H. Landolt yang memberi tahu kami akan kisah ini; lih. Manucci (1907, jil. I, hlm. 357).

Sebuah klasifikasi tambahan dari para wali disajikan dalam bagian kedua bab 73 dari kitab *Futūhāt*. Klasifikasi tersebut berlandaskan berbagai *akhlāq* yang, menurut sifat "warisan" yang diterima seorang wali, tampak secara dominan dalam keadaan batin dan perilakunya. Setiap kategori diberikan nama yang umumnya diambil dari peristilahan dalam al-Qur'an: ada *awliyā' shālihūn* (saleh), *khāshi'ūn* (rendah hati), *shādiqūn* (jujur), *tawwābūn* (bertobat), dan lain-lain. Sebutan tersebut tentu saja menekankan salah satu segi yang dominan dari kepribadian wali, dan ini tidak berarti bahwa mereka tidak memiliki kebajikan yang lain. Namun demikian bagian *Futūhāt* ini, yang mencantumkan 49 "kelas" (*thabaqāt*) (dengan menegaskan bahwa daftarnya tidak lengkap), harus dibaca dengan hati-hati. Dalam klasifikasinya Ibn 'Arabī tidak hanya membedakan berbagai *bentuk* kesucian, tetapi juga berbagai *tingkatan* kesucian, namun jenjang-jenjang ini sulit difahami pada pembacaan pertama. Misalnya ada tiga *thabaqāt* berdekatan yang memiliki ciri-ciri sedemikian mirip sehingga amat sukar melihat perbedaannya: *malāmiyah*, *umanā'*, dan *afrād*. *Malāmiyah* adalah tipe khas "wali tersembunyi". Tentang mereka itu Ibn 'Arabī menulis dalam satu karya lain[30], "Mereka tidak diketahui memiliki kekayaan; maka tidak bisa didekati sambil meminta, 'berikanlah sesuatu pada kita'; mereka juga tidak dikenal sebagai orang saleh, sehingga tidak bisa didatangi sambil berkata, 'berdoalah kepada Allah atas nama kita'. Allah telah menyembunyikan mereka di antara makhluk-makhluk ciptaan-Nya dengan menyesuaikan bentuknya dengan kebutuhan zaman." Sedangkan *umanā'* dan *afrād* pada tinjauan pertama hanya tampak sebagai varian dari tipe yang sama. Namun sebenarnya kedua istilah itu mengacu bukan pada bentuk kesucian tetapi pada tingkatan kesempurnaan yang dicapai dalam kelas *malāmī*. Para *afrād* ('yang hidup menyendiri') merupakan kelas yang tertinggi, dan ditempatkan oleh Ibn 'Arabī tepat di bawah tingkatan nabi yang menurunkan hukum serta disamakan dengan *maqām al-qurbah* yang, telah kita lihat, terkait dengan definisi *walāyah* itu sendiri[31].

Kami telah menunjukkan kekayaan bab 73 kitab *Futūhāt* perihal wali. Bagian ketiga dari bab tersebut, yang menjawab suatu daftar pertanyaan panjang yang disusun oleh Hakīm Tirmizī tiga abad sebelumnya, melengkapi keterangan yang tercantum dalam kedua bagian sebelumnya. Namun bagian pertamalah yang akan dibahas di bawah ini.

---

[30] Ibn 'Arabī (1988, bab 83); tentang *malāmiyah*, lihat juga *Idem*, bab 5; Ibn 'Arabī (1911, jil. III, hlm. 34-37).

[31] Ibn 'Arabī (1911, jil. II, hlm. 19) menyebut secara jelas para *afrād* sebagai *muqarrabūn*.

Apabila *sifat* kewalian didasarkan atas konsep "kedekatan" (*qurba*), dan apabila *bentuk*-nya terkait dengan konsep "warisan" (*wirātsah*), maka unsur yang belum dibahas adalah *fungsi*-nya. Istilah kunci di sini adalah *niyābah* yang berarti "penggantian" (substitusi) atau "pelimpahan kekuasan" (delegasi). Lama sebelum Ibn 'Arabī, suatu terminologi yang cukup rumit dan digunakan secara berbeda-beda menurut masing-masing penulisnya, telah dikembangkan untuk menjelaskan hierarki para wali. Ibn 'Arabī tidak hanya melanjutkan penggunaan terminologi itu serta memperkayanya dengan istilah-istilah baru, tetapi dia juga menyusun terminologi tersebut dengan cara membaginya dalam 35 kategori. Dalam masing-masing kategori, pada setiap periode sejarah, terdapat sejumlah tetap tokoh yang menempati posisi tertentu: satu "kutub" (*quthb*), dua *imām*, empat *awtād*, tujuh *abdāl* dan seterusnya, sehingga seluruhnya terdapat 589 wali yang merupakan alat dari tata alam. Klasifikasi ini harus dibedakan dari kedua klasifikasi sebelumnya. Seorang wali yang mengisi salah satu fungsi di atas belum tentu lebih tinggi derajatnya daripada seorang wali yang tidak mengisi fungsi apa pun: *quthb*, di puncak hierarki, memiliki kadar kesucian yang sama seperti *afrād*—maka yang terakhir ini bukanlah bawahan yang harus tunduk pada yang pertama—dan keduanya sama-sama termasuk tipe *malāmī*.

Pola persilangan antara ketiga nomenklatur (tipe, tingkat, dan fungsi) sering kali sulit dipahami. Berbagai manakib dan pedoman dasar sufi sering memperlihatkan kesimpang-siuran antara istilah-istilah khas dari masing-masing kategori itu. Kekaburan ini menjadi lebih parah, baik oleh kebiasan lokal (keempat *awtād* misalnya kerap disalahartikan sebagai keempat "kutub") maupun oleh kecenderungan untuk bersikap berlebihan demi mengangkat harga diri tokoh lokal atau tarekat—jarang ada wali yang tidak dimasukkan dalam kategori *abdāl* oleh penulis riwayat hidupnya. Dalam hal ini, seperti pada berbagai hal lain, doktrin Al-Syekh al-Akbar, kendati masih dapat dirunut pengaruhnya dalam karya-karya sesudahnya, namun terus-menerus kian tersaring dan dengan demikian hilang pula sebagian koherensinya.

Namun Ibn 'Arabī tidaklah sekadar menyusun ulang secara sistematis data-data tradisional sehubungan dengan hierarki yang mengatur keseimbangan kosmis ini. Dia pula, katanya sendiri, yang pertama mengungkap rahasia hierarki ini, yaitu bahwa para tokoh yang tampaknya menjalankan fungsi-fungsi di atas sebenarnya hanyalah berlaku sebagai *nuwwāb*, yakni tokoh pengganti para pemegang sesungguhnya dari kewenangan yang bersangkutan. Keempat tiang (*awtād*) yang sebenarnya, yaitu *kutub*, kedua *imam*, dan seorang *watad* keempat, adalah keempat nabi yang dalam tradisi Islam dianggap terus hidup, yaitu Idrīs, Ilyās, 'Isā, dan

Khadir. Nabi-nabi ini melimpahkan wewenangnya kepada wali-wali yang muncul di dunia untuk memangku fungsi-fungsi itu. Pada gilirannya, para wali melimpahkan sebagian fungsinya kepada para tokoh di bawahnya sesuai urutan hierarki. Namun dalam teori Al-Syekh al-Akbar konsep *niyābah* sesungguhnya mempunyai peran yang lebih besar daripada yang tampak pada tulisan-tulisan terdahulu. Meskipun keempat nabi di atas dalam semua periode sejarah merupakan pemegang tetap dari kekuatan-kekuatan yang dipercayakan secara berkesinambungan kepada tokoh-tokoh yang menjadi wakil historisnya, mereka sendiri hanyalah pengganti dari Kutub meta-historis yang tiada lain adalah *Rūh Muhammad* atau *haqīqa muhammadiyah* (hakikat muhammadiah)[32]. Sebagai sumber dan model dari semua jenis kesucian, Rasul memegang secara sempurna dan eksklusif keseluruhan kekuatan yang terkait dengan beliau.

Di antara pujian-pujian tradisional bagi para wali, baik pujian yang ditujukan kepada seorang wali yang termasyhur seperti ‘Abd al-Qādir al-Jīlāni, ataupun kepada seorang tokoh yang kurang dikenal, salah satu yang paling sering ditemukan adalah pujian yang menyebutkan wali yang bersangkutan sebagai *‘ārif bi-Llāh*, yaitu “telah mencapai makrifat Allah”. Kebiasaan ini memperlihatkan dengan jelas salah satu ciri utama *walāyah* sebagaimana digarisbawahi oleh Ibn ‘Arabī dalam jawabannya atas pertanyaan ke-18 dari 155 pertanyaan Tirmizī[33] sebagai berikut, *Al-’ilm min sharā’it al-walāyah wa laysa min shartihā l-īmān, yakni* “Ilmu merupakan salah satu syarat untuk diakui sebagai wali, sedangkan iman bukanlah salah satu syaratnya.” Pernyataan bahwa mungkin saja ada wali yang tidak beriman tampak mencengangkan, walaupun kemungkinan tersebut dapat terjadi terutama menyangkut para *ahl al-fatarāt*, yaitu mereka yang tidak pernah menerima wahyu. Ibn ‘Arabī, dalam bagian lain dari tulisannya, menyatakan dengan jelas bahwa *walāyah* yang paling sempurna menggabungkan ilmu dengan iman[34]. Tetapi yang harus dicatat di sini ialah peran yang diberikan kepada ilmu sebagai unsur pembentuk *walāyah*. Gagasan ini bukanlah pandangan yang hanya ada pada Al-Syekh al-Akbar sendiri, atau bersumber pada suatu konsep “intelektual” tentang *walāyah*. Gagasan tersebut terdapat juga dalam persepsi yang paling umum dan paling naif mengenai ciri dasar dan nyata dari *walāyah*, yaitu bakat untuk membaca rahasia batin orang, serta kemampuan untuk meramalkan saat-

---

[32] Ibn ‘Arabī (1911, jil. I, hlm. 151). Tentang konsep *haqīqa muhammadiyah*, dapat dirujuk, di antara sekian banyak tulisan, pada *Idem*, jil. I, hlm. 119; jil. III, hlm. 443-444; serta Ibn ‘Arabī (1946, jil. I, hlm. 214).

[33] Ibn ‘Arabī (1911, jil. II, hlm. 52).

[34] Ibn ‘Arabī (1911, jil. IV, hlm. 63).

saat tertentu dari kodrat dan bahkan kadang-kadang menundanya. Seperti dikatakan oleh pepatah kuno, "Allah tidak memilih orang bodoh sebagai wali, dan apabila itu terjadi, Dia mendidik orang bodoh itu sendiri." Bistāmī pernah mengingatkan para *ulamā al-zāhir*, yaitu ulama yang pengetahuannya hanya berdasarkan buku, dengan kalimat istimewa berikut, "Kalian mendapatkan ilmu yang mati dari orang mati. Kami memperoleh ilmu hidup dari Dia Yang Hidup dan tidak pernah mati"[35]. Tirmizī mendefinisikan para wali sebagai "mereka yang mendapatkan makrifat Allah: mereka menampakkan tanda-tanda cahaya-Nya dan keagungan-Nya"[36]. Pernyataan bahwa seorang wali dapat memiliki ilmu secara langsung, tanpa belajar, sebagai hasil dari kedekatan dengan Allah, adalah salah satu hal yang paling ditentang oleh para ulama fikh, atau setidaknya oleh sebagian dari mereka. Sementara itu dapat pula dicatat bahwa pernyataan seperti itu juga menekankan sifat mistis konsep kesucian dalam Islam dan inilah yang membedakan konsep wali Islam dari konsep wali Kristen, yang tidak mesti mensyaratkan sifat mistis dalam konsep kesucian. Hal ini tergambar dalam tulisan terkenal Paus Benediktus XIV[37], dan ditegaskan dalam peraturan kanonisasi seseorang sebagai santo atau santa—baik sebelum maupun sesudah perubahan tahun 1983: *positio*[38] bertujuan menetapkan seberapa istimewanya kebajikan-kebajikan "abdi Tuhan" yang bersangkutan. Prosedur tersebut tidak menuntut adanya anugerah untuk dapat memandang yang Ilahi ("rahmat-rahmat mistis") dan kemampuan pengetahuan supra-natural. Namun, berdasarkan sebuah definisi baru—walau sesuai dengan doktrin lama—konsep kesucian Katolik "pada dasarnya merupakan pengambilbagian dalam kesucian Tuhan"[39]. Maka penggunaan nama *Al-walī* baik untuk Allah maupun manusia serta penekanan pada *takhalluq bi akhlāqi Llāh* dalam Islam, menurut kami, menunjukkan bahwa, di samping perbedaan yang tak terjembatani, tak syak lagi terdapat pula berbagai persamaan yang tidak dapat diabaikan antara konsep wali Islam dan santo Katolik. Inilah yang menjadi landasan untuk menyebut seorang *wali* sebagai padanan seorang "santo".

Ringkasan tentang ajaran Ibn 'Arabī ini tidak mempertimbangkan berbagai segi lain dari doktrin *walāyah*-nya, terutama dalam hal "cap" yang

---

[35] *Shatahāt al-sūfiyah*, hlm. 77.
[36] Nwyia (1970, hlm. 142).
[37] *De servorum Dei beatificatione*, III, 26, 8.
[38] 'Positio' adalah pemaparan fakta-fakta dan argumentasi yang mendukung kanonisasi (catatan penerjemah).
[39] K. Rahner & H. Vorgrimler (1970, hlm. 438).

telah kita bahas di tempat lain. Namun setidaknya pembahasan di atas akan memungkinkan kita untuk mengerti apa tujuan sesungguhnya dari permasalahan yang akan kita bahas di bawah ini, di mana nama maupun tulisan al-Syekh al-Akbar amat sering dikutip, suatu bukti bahwa Ibn ʻArabī adalah penulis yang menjadi syekh utama dalam telaah wali. Namun baiklah diulang sekali lagi bahwa ini tidak berarti wacana yang muncul di kemudian hari tentang kesucian dirumuskan dengan cara yang sama seperti yang telah dilakukannya: rumusan-rumusan yang ditawarkan di kemudian hari cenderung menyederhanakan kompleksitas teorinya, dengan mengacaukan keseimbangannya yang agung, dan kadang-kadang bahkan mengubah artinya atau mengkritik beberapa ungkapannya yang dianggap terlalu berani. Namun, apa pun halnya, sebagai pewaris dari suatu tradisi yang sudah berlangsung berabad-abad lamanya dan diperkaya oleh pengalaman spiritual yang istimewa, hagiologi Ibn ʻArabī mempengaruhi semua orang yang, sesudah dia, menulis tentang *walāyah*. Tidak banyak buku yang secara khusus ataupun utama membicarakan topik ini: masalah *walāyah* pada umumnya hanya diangkat sebagai pengantar dalam kisah tentang seorang wali atau, secara sepintas, dalam buku-buku pelajaran untuk para murid. Kerap kali analisa atas isi tulisan-tulisan tersebut memperlihatkan, entah dalam bentuk ringkasan atau sebagai kutipan lengkap, kutipan-kutipan pendek atau bahkan halaman-halaman lengkap dari naskah Al-Syekh al-Akbar.

Polemik Mengenai Wali

Pada intinya uraian di atas bermaksud menjelaskan makna kesucian dari sudut pandang para wali sendiri atau orang yang berharap menjadi wali, yaitu terutama dalam arti hubungannya dengan Allah. Namun para wali, justru karena harus "menyatukan langit dengan bumi", terus menjadi bagian dari kehidupan manusia. Kehidupan duniawi membuat wali menjadi anggota masyarakat, dan kepergiannya ke alam barzakh tidak berarti putusnya hubungannya dengan masyarakat tempat dia diakui sebagai wali. Seseorang wali diamati oleh orang lain daripada penulis biografinya ataupun para pengikutnya. Maka perkataaan dan perbuatannya, bahkan juga berbagai kepercayaan dan ritus yang mungkin saja ditimbulkan oleh kehadiran ataupun ingatannya, semuanya ini ditelaah dengan cermat oleh mereka yang mengemban tugas menjaga agar praktik-praktik keagamaan dilakukan masyarakat sesuai peraturan (ortopraxis), dan mereka ini pula yang acap kali merasa memiliki hak untuk menilai ortodoksi para anggota umat Islam. Polemik tentang status para wali pada umumnya, atau tentang seorang wali tertentu, amat mudah muncul karena tidak terdapat lembaga hukum agama yang berwenang baik untuk "mengesahkan" kesucian,

maupun untuk mengizinkan atau sebaliknya melarang bentuk-bentuk ritual yang muncul sebagai penghormatan kepada wali. Juga tidak ada lembaga yang berwenang untuk menetapkan secara tegas dan mutlak apa yang boleh atau tidak boleh diungkapkan mengenai para wali; dan akibatnya terbukalah peluang bagi keragaman yang amat besar dari berbagai pendapat perorangan mengenai wali. Tanpa berpretensi untuk mengkaji tuntas keanekaragaman berbagai sudut pandang tersebut, kami bermaksud memberikan suatu gambaran kasar mengenai permasalahan wali ini, suatu gambar kesimpulan yang kami kembangkan seputar pendapat beberapa tokoh utama dalam perdebatan yang tak kunjung selesai ini. Sebenarnya dari ujung Barat ke ujung Timur wilayah keagamaan Islam dan dari abad ke abad, argumen-argumen yang diajukan dalam permasalahan ini secara garis besar tetaplah sama, dan daftar usulan hal-hal yang harus ditentang dalam ritus ziarah kubur juga tidak banyak berubah. Perbedaan di antara para tokoh yang berperan serta dalam perdebatan itu lebih banyak dalam hal kegigihan dan bakat berargumentasi daripada substansi pendapat yang mereka kemukakan, dan yang sesungguhnya memberikan gaung pada pendapat mereka itu adalah konteks historisnya. Bagaimanapun juga, permasalahannya tetaplah sama: apa sesungguhnya pengertian seorang wali? Bagaimana menanggapi karomah (*karāmāt*) yang konon dilakukan mereka? Apakah para wali diberkahi dengan pengetahuan supranatural? Apakah mereka, baik semasa hidup maupun setelah wafat, dapat berfungsi sebagai perantara umat dengan Allah? Apakah penghormatan mereka diperbolehkan, dan jika demikian halnya, apa saja batas-batas ritus yang diijinkan?

Ibn al-Jauzī (wafat 1200), seorang ahli fikih bermazhab Hanbali dan mubalig termasyhur, biarpun bukan tokoh pertama yang mengutarakan pendapat mengenai hal-hal di atas, adalah orang yang menyebabkan semakin hangatnya polemik yang muncul kemudian mengenai wali. Bukunya yang paling terkenal, *Talbīs Iblīs* (Penipuan Iblis) dianggap sebagai buku acuan utama hingga saat ini. Namun sesungguhnya sosok Ibn al-Jauzī jauh lebih kompleks daripada citra yang disebarluaskan oleh orang-orang yang mengaku sebagai pengikutnya. Di antara ke-13 bab dari buku *Talbīs Iblīs*, hanya dua bab (bab 10 dan 11)—yang memang teramat panjang—yang mempertanyakan sikap atau pernyataan orang-orang yang dianggap sebagai wali dan juga mempertanyakan ritus ziarah bagi mereka. Tidak ada orang yang luput dari kritik Ibn al-Jauzī. Dia menyerang penyimpangan-penyimpangan yang dianggapnya sebagai tanggung jawab aliran sufi, namun dia pun bersemangat dalam kritiknya terhadap rekan-rekannya para ahli fikih, terhadap para mutakallimun (ahli teologi), para pembaca al-Qur'an, para sultan, orang-orang kaya, orang-orang miskin….

Di mana-mana dia melihat tangan Iblis bekerja, dan serangan-serangan ke segala arah yang dia lontarkan sedikit mengurangi dampak dari serangannya terhadap para wali dan para pengikut setianya.

Melalui inovasi atas praktik keagamaan (bidah), Iblis menggoda umat tanpa henti dan menjauhkan mereka dari jalan yang lurus dan benar. Oleh karena itu, setiap bidah pada dasarnya harus dikutuk, pun bila di dalamnya tidak tampak ada yang menyimpang dari satu aturan syariah tertentu[40]. Penghormatan oleh umat adalah hal yang sesat bila ditujukan kepada orang-orang yang, dengan satu atau lain cara, telah memasukkan ke dalam ajaran Islam gagasan-gagasan, istilah-istilah atau sikap-sikap yang tidak dikenal oleh para leluhur (*salaf*) yang saleh. Dengan demikian dikutuklah Dzū l-Nūn al-Mishrī (yang pertama kali memperkenalkan istilah "perhentian-perhentian spiritual", *maqāmāt*), Ibn Abī l-Hawārī (yang mempertahankan pendapat bahwa para wali lebih tinggi derajatnya daripada para nabi), Sahl Tustarī (yang mengaku mampu berbicara dengan para malaikat), Abū l-Hassan al-Nūrī (yang menyatakan bahwa manusia dapat saja memiliki gairah asmara terhadap Allah, *'isyq*) dan, tentu saja, Hallāj (yang telah melontarkan hinaan yang amat berat kepada Allah, sedangkan karomah yang konon diperbuatnya ternyata hanyalah tipuan yang memuakkan). Sasaran favorit Ibn al-Jauzī adalah pernyataan sementara wali bahwa mereka memiliki ilmu yang diperoleh langsung dari Allah (*bi-là wāsita*), tanpa perantara, dan sikap mereka meremehkan usaha mendapatkan ilmu melalui jalan yang biasa (*tashāghul bi l-'ilm*). Ini adalah kejengkelan seorang sarjana—yang juga diungkapkan oleh banyak ahli fikih (*fuqahā*) lain, karena prestise yang mereka peroleh adalah hasil dari proses belajar yang panjang—terhadap orang-orang buta aksara yang dengan pongah mengaku telah mampu menerobos rahasia-rahasia Ilahi yang berada di luar jangkauan para ulama ahli fikih, dan yang bahkan berani memusnahkan buku-buku dengan cara mengubur atau membuangnya ke sungai. Sufyān al-Tsaurī pun, padahal tokoh ini adalah seorang ahli fikih, juga ikut melakukan dosa memalukan ini. Namun Ibn al-Jauzī, yang mungkin tergugah karena Sufyān adalah rekan seilmu, mencari alasan untuk memaafkannya: mungkin buku-buku yang dibuang, kata Ibn al-Jauzī, adalah buku-buku tidak pantas dibaca. Sebaliknya tidak ada ampun buat tokoh seperti Bistāmī, yang telah kita kutip di atas mengenai ilmu para wali[41].

Bagaimanapun juga Ibn al-Jauzī adalah seorang tokoh dengan sikap yang tidak jelas. Walaupun dia mengkritik kata-kata yang konon diucapkan

[40] Lih. al-Jauzī (tth., hlm. 16-17).
[41] Tentang tema pokok "ilmu para wali", lihat *Idem*, hlm. 309-318.

oleh wali-wali tertentu dalam keadaan ekstase (*shatahāt*), dan tidak menyetujui penggunaan kosakata bernafaskan cinta asmara dalam khotbah, namun dalam khotbah-khotbahnya sendiri, seperti yang diperlihatkan oleh Angelika Hartmann, dia tidak ragu-ragu menggunakan puisi-puisi mistis dengan unsur lirisme yang amat kuat, karena sanggup membakar semangat khalayak ramai. Bahkan dia menganjurkan para khatib pemula untuk memakai puisi-puisi itu[42]. Selain menulis *Talbīs*, Ibn al Jauzī juga mengarang suatu kumpulan manakib, *Shifat al-safwa*, yang benar-benar istimewa karena mencantumkan riwayat pendek tentang tidak kurang dari 235 orang wali perempuan. Ia juga menulis antara lain *Manāqib Rābi'a al-'Adawiyah*, yang memperlihatkan rasa hormatnya kepada wali perempuan dari Basra itu. Kendati Ibn al-Jauzī menolak kemungkinan wali mendapat keistimewaan memiliki ilmu tanpa belajar, dia tidak menolak kemungkinan adanya *karāmāt*. Dan meskipun menentang sikap atau praktik yang berlebihan, tampaknya ia lebih mempertanyakan imajinasi penulis manakib daripada kepribadian wali yang dijadikan topik manakib itu. Secara umum, ia menentang upacara-upacara kematian yang dianggapnya menyimpang (makam berupa monumen megah, kunjungan ke kuburan pada tanggal-tanggal tertentu), tetapi dia tidak menelaah secara khusus topik makam para wali itu sendiri dan berbagai praktik ritual yang berkembang di sekitarnya. Kita pun mengetahui, terutama melalui penulis yang sezaman dengan Ibn al-Jauzī, yaitu 'Alī al-Harawī yang menulis sebuah "Pedoman tempat-tempat ziarah", bahwa ziarah kubur (*ziyārat al-qubūr*) adalah suatu bentuk ritus yang sudah berakar di masyarakat pada saat itu[43]. Namun janganlah disimpulkan bahwa Ibn al-Jauzī menyetujui ataupun mentolerir bidah itu, karena yang diperlihatkan di sini hanyalah bahwa dalam hal ziarah kubur, *Talbīs* adalah suatu upaya penyerangan yang jauh dari sempurna.

Seperti Ibn al-Jauzī, Ibn Taymiyah (wafat 1328) adalah juga seorang penganut aliran Hanbali, namun dia lebih agresif, lebih gigih dan lebih menyeluruh dalam serangannya[44]. Baginya, *walāyah* adalah "kedekatan dengan Allah" (*qurba*) dan keberadaannya tidak boleh diragukan. Tetapi siapakah para wali ini? Karena tidak ada acuan jelas dalam al-Qur'an

---

[42] A. Hartmann (1986).

[43] Buku ini telah disunting dan diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh J. Sourdel-Thomine; lih. al-Harawī (1957).

[44] Tentang Ibn Taymiyah, selain tulisan-tulisan terkenal oleh Henri Laoust dan Georges Makdisi, serta tentu saja karya-karya Ibn Taymiyah sendiri, lihat, khususnya untuk masalah yang dibicarakan di sini, M.V. Memon (1976) dan N.H. Olesen (1991).

(*nashsh*), bagaimana menentukan sikap terhadap hal itu? Bagaimana mengetahui dengan pasti bahwa seseorang yang telah menjalankan kehidupannya secara suci, meninggal juga sebagai orang suci[45]? Mungkin saja ada yang memang memiliki karomah (*karāmāt*). Tetapi membedakan yang asli dari yang palsu sungguh bukan pekerjaan yang mudah[46]. Para wali dapat saja dianugerahi "penglihatan gaib" (*mukāsyafāt*)—dan Ibn Taymiyah mencela para penganut Hanbali yang memungkiri hal itu. Tetapi apa yang dilihatnya "terkadang benar dan terkadang membawa orang kepada kekeliruan"[47]. Penglihatan gaib yang konon dialami oleh beberapa wali pada umumnya tak lebih daripada ilusi yang ditimbulkan oleh godaan setan[48]. Dengan demikian, kendati secara teoretis Ibn Taymiyah mengakui status kewalian dan bahkan mendefinisikannya sesuai dengan hagiologi tradisional, dia sangat hati-hati dengan memberi syarat ketat menyangkut sosok wali dan berbagai keistimewaan yang dilimpahkan kepada mereka. Lagi pula, dalam satu hal pokok, yaitu hierarki fungsional di antara para wali, Ibn Taymiyah melontarkan protes keras, dengan menyerang secara khusus Ibn 'Arabī, yang dipelajarinya dengan teliti, meskipun bukan dengan mendalam, namun sangat penting menurut penilaiannya. Bagi Taymiyah, kepercayaan terhadap *quthb*, *abdāl* dan *rijāl al-ghaib* tidak bisa tidak berasal dari hadis yang tidak sahih dan merupakan pinjaman dari aliran Syiah—dan bahkan dari kelompok yang paling ekstrim di antara mereka, yakni kelompok Ismailiyah atau Nushairiyah[49]. Namun yang senantiasa paling keras ditentang adalah upacara-upacara dan perayaan bagi para wali. Menurutnya, ziarah ke makam wali atau nabi-nabi—termasuk ziarah ke makam Nabi Muhammad, apabila berkunjung ke Madinah hanya untuk tujuan itu—adalah suatu bidah yang eksesnya dibuktikan dengan argumentasi dari al-Qur'an. Tetapi serangan terhadap bidah ini didukung pula oleh kritik historis: tempat para wali dimakamkan hampir selalu tidak diketahui dengan jelas dan menimbulkan pernyataan-

---

[45] Ibn Taymiyah (tth., jil. I, hlm. 40-60). Bagi Ibn Taymiyah, orang yang jelas statusnya itu hanyalah kesepuluh sahabat yang dijanjikan sorga oleh Nabi.
[46] Ibn Taymiyah (tth., jil. V, hlm. 2-36).
[47] *Idem*, jil. I, hlm. 43.
[48] *Idem*, jil. V, hlm. 93-94. Satu catatan oleh R. Ridā menceritakan bahwa Ibn Taymiyah sendiri muncul dalam satu visi (penampakan) kepada seseorang yang melihat dia menegur orang-orang Mongol. Ibn Taymiyah, yang diberitahu tentang anekdot itu, menjelaskan kejadian ini dengan menyatakan bahwa seorang jin Islam telah meminjam wujudnya.
[49] *Idem*, jil. I, hlm. 48-52.

pernyataan yang saling bertentangan[50]. Ziarah kubur adalah perbuatan salah yang meniru praktik-praktik agama Nasrani. Mengharapkan perantaraan (*tawassul*) dari para wali atau para nabi, termasuk Nabi Muhammad, adalah satu jenis perbuatan syirik[51]. Mengenai perayaan Maulid Nabi (*maulid nabawī*), yang menyebar di kalangan Islam Sunni sejak paruh kedua abad ke-12[52], harus dilihat sebagai satu bidah atau inovasi, yang meniru perayaan Hari Natal di kalangan pemeluk Nasrani[53]. Maka dengan mudah dapat disimpulkan bahwa perayaan maulid wali-wali[54]—yang akan berkembang dengan pesat menyusul perkembangan tarekat-tarekat—lebih-lebih lagi tidak dapat diterima oleh Ibn Taymiyah.

Walaupun demikian, harus diingat bahwa dalam silsilah syekh-murid, Ibn Taymiyah sendiri adalah keturunan—hanya berselang satu generasi, dan ini ditekankannya sendiri—wali sufi besar Bagdad ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Ia pun menyebut dengan nada memuji wali-wali seperti Hasan Basrī, Ibrāhīm b. Adham, Ma’rūf Kharkhī, Bisyr al-Hāfi, Junaid, Abū Madyan….[55] Maka jika Ibn Taymiyah hendak diangkat sebagai sesepuh spiritual gerakan Wahhabi, hal itu hanya bisa terjadi dengan benar-benar mencari, meneliti dan mengangkat tulisan tertentu dari berbagai tulisannya yang memang tak terhitung banyaknya. Bagaimanapun juga, kendati Ibn al-Jauzī dan Ibn Taymiyah—terutama yang terakhir ini—dengan sangat keras dan gigih telah melawan serta menyerang kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik yang dianggap menyimpang, kedua tokoh ini tetap berada dalam batas spektrum pendapat umum masyarakat tentang *walāyah*, walaupun pada posisi di ujung batas pendapat umum tersebut. Sistem acuan mereka tidak berbeda dari yang dianut oleh raja-raja, kaum sufi dan orang-orang awam (*āmmah*) pada zaman mereka.

Hal yang sama dapat pula dikatakan tentang Ibn Khaldūn. Walaupun dia tidak mengutip Ibn Taymiyah, dia menyerang sasaran yang sama, dan bahkan, dalam sebuah fatwa, dia meminta agar karya-karya Ibn ‘Arabī, Ibn

---

[50] Ibn Taymiyah (1965, jil. I, hlm. 494; jil. II, hlm. 218-221; tth., jil. I, hlm. 58, dst.); *Iqtidā l-sirāt al-mustaqīm*, bab 19 (diterjemahkan dalam Memon 1976, hlm. 259, dst.).

[51] Ibn Taymiyah (1965, jil. I, hlm. 351); *Iqtidā*, bab 24 (Memon 1976, hlm. 320, dst.); Ibn Taymiyah (tth., jil. III, hlm. 10, dst.).

[52] Tentang kemunculan dan perkembangan *mawlid nabawī*, lihat N. Kaptein (1993).

[53] *Iqtidā*, bab 16 (Memon 1976, hlm. 243).

[54] Yang dimaksud dengan maulid di sini adalah hari lahir seorang wali (catatan penerjemah).

[55] Ibn Taymiyah (tth., jil. I, hlm. 179).

Sab'in dan Ibn Barrajan dibakar[56]. Dan hal yang sama juga berlaku untuk murid-murid Ibn Taymiyah yang langsung atau tidak langsung, antara lain Ibn Qayyīm al-Jawziyah dan Dhahābī. Pendapat, yang sering dianut oleh aliran radikalisme Wahhabi dan pasca-Wahhabi, bahwa telah terjadi perpecahan antara dua kubu kaum muslimin, tidak dapat dipertanggung-jawabkan secara historis. Yang dibicarakan di sini bukanlah mengingkari perbedaan-perbedaan yang ada, juga tidak menciptakan suatu kebulatan pendapat yang akan tampak bagai suatu kejaiban, namun suatu pembahasan yang tidak membesar-besarkan arti dari perbedaan-perbedaan tersebut. Baik dalam naskah-naskah maupun dalam fakta-fakta yang ada, yang sebaiknya dilihat adalah terjadinya pentahapan pemahaman yang hampir tak terasa, daripada perpecahan di antara berbagai kelompok, antara Islam para ulama, Islam para sufi, dan Islam di kalangan awam[57]. Pemahaman yang demikian memungkinkan kita untuk mengerti mengapa polemik-polemik yang sedemikan tajam ataupun tuduhan bidah yang sedemikian lantang, pada akhirnya—kecuali kalau ada campur-tangan politik—sering diselesaikan dengan pertengkaran lisan. Kasus-kasus Hallaj dan 'Ain al-Qudhāt Hamadānī yang kerap disebut-sebut itu—dan yang terjadi pada masa yang jauh sebelumnya—bukanlah kasus umum. Pada akhirnya, kutukan-kutukan (*takfīr*), dan terutama kutukan disertai akibat hukum, adalah cara yang amat simpel untuk menyelesaikan masalah. Kutukan yang paling keras pun sering kali dilontarkan kepada orang yang sudah meninggal—yang tentu tidak akan terganggu dari tidurnya.

Harus juga dicatat bahwa, apabila polemik yang dimulai kemudian memakan korban, umumnya yang paling sering menjadi korban bukanlah pihak yang dituntut, tetapi pihak yang menuntut. Tidaklah perlu berpanjang-panjang dalam kasus Ibn Taymiyah yang karena sikapnya yang keras harus mengalami berbagai penderitaan dan bahkan akhirnya

---

[56] Selain bagian-bagian dari *Muqaddima* yang membicarakan masalah sufisme dan praktik-praktik ilmu gaib, buku *Shifā al-sā'īl* (yang diterjemahkan dengan baik sekali oleh P.R. Pérez 1991) membuktikan betapa keliru pandangan yang melihat seorang Ibn Khaldun sebagai tokoh rasionalis—dan bahkan pra-marxis—sebagaimana yang diajukan belum lama ini. Kata pengantar oleh P. Perez memberikan gambaran pendek tetapi sangat lengkap tentang situasi sufisme barat pada masa Ibn Khaldun dan terutama jalinan antara lingkungan ahli fikih dan lingkungan para sufi.

[57] Tentang hubungan antara ulama dan sufi, untuk pandangan yang berbeda dari pendapat lama yang penuh klise, lihat J. Baldick (1989, hlm. 174); artikel sintesis oleh G. Veinstein dalam Popovic & Veinstein (eds, 1986, hlm. 298); artikel Zakaria Bin Stapa (1991, hlm. 49-70), semuanya mengandung catatan-catatan yang menarik.

meninggal di penjara, tanpa kertas dan tanpa pena—hukuman yang paling berat untuk seorang penulis yang produktif seperti dia. Satu contoh lain yang dapat direnungkan, meski terjadi kemudian, adalah kasus Burhān al-Dīn al-Biqā'ī. Nasib sial menimpanya, karena berani langsung menyerang Ghazālī, Ibn al-Fāridl, dan Ibn 'Arabī. Dia dihukum antara lain, oleh satu fatwa yang dikeluarkan oleh kadi besar Syafii, Zakariyah al-Anshārī, yang diserahi tugas oleh Sultan Qaitbai untuk menyelesaikan perkara tersebut. Di Damaskus, tempat tinggalnya, Burhān al-Dīn al-Biqā'ī hampir-hampir dibunuh oleh massa yang mengamuk. Sampai akhir hidupnya dia konon tidak berani keluar dari rumahnya lagi, bahkan untuk sembahyang Jumat sekalipun[58]. Namun dia juga harus menderita dengan cara yang lain: menurut Ibn Hajar al-Haitamī, Allah telah menghukumnya dengan memberikan ganjaran tepat atas dosa yang telah dilakukannya: buku-bukunya dan buku-buku murid-muridnya tidak dibaca oleh siapa pun, seakan-akan buku-buku tersebut tidak pernah ditulis[59]. Kejadian-kejadian serupa, yang jarang berakhir dramatis tetapi yang selalu berakhir dengan penghinaan terhadap mereka yang telah mengutuk wali-wali yang amat dihormati, ditemukan terjadi secara berkala sepanjang periode kekuasaan Mameluk dan Usmani.

Pada setiap generasi, tentu saja terdapat ahli fikih yang meneruskan perjuangan Ibn Taymiyah. Tetapi mereka hanya merupakan aliran minoritas, dan pendapat mereka mengenai aliran sufi dan para sufi sendiri cenderung mengucilkan mereka dari masyarakat. Mereka disanggah dengan keras oleh hampir semua rekan mereka, termasuk yang paling terpandang, dengan dukungan dari penguasa serta dari opini umum. Salah satu contoh dari serangan balik itu diberikan oleh Jalāl al-Dīn Suyūtī (wafat 1505) yang, pada tahun 1470 dan lagi pada tahun 1483, memihak Ansārī melawan Biqā'ī. Dengan bantuan pengetahuannya yang luas, Suyūtī menentang pendapat Ibn Taymiyah dalam sejumlah perdebatan utama, yaitu pernyataan adanya kutub (*quthb*) dan hierarki wali[60], masalah keabsahan perayaan maulid Nabi dan perayaan hari lahir wali[61]. Dia menolak memandang setiap inovasi sebagai bidah yang menyimpang (menurut pendapatnya, inovasi itu harus diklasifikasikan berdasarkan sifatnya, dalam salah satu dari kelima kategori yang sah)[62]. Sikap serupa

---

[58] Suyūtī (1975, hlm. 187).
[59] al-Haytamī (1970, hlm. 53-54). Salah satu karya Biqā'ī telah selamat dan tidak ikut terlupakan, ialah *Tanbīh al-ghabī ilā tafkīr Ibn al-'Arabī.*
[60] Suyūtī (1959, jil. II, hlm. 417-437).
[61] *Idem*, jil. I, hlm. 292-305.
[62] *Idem*, jil. I, hlm. 299.

juga diambil oleh Kamāl Pāshā Zāde, yang kemudian menjadi Syekh al-Islām di Kerajaan Usmani pada masa pemerintahan Sultan Sulaiman I. Ketika dia tiba di Mesir pada tahun 1517 dengan Sultan Selim sebagai penasihat sultan yang sangat dihormati, dia mengeluarkan fatwa yang mengizinkan membaca semua karya Ibn 'Arabī. Kamāl Pāshā Zāde juga telah menulis syarah (penjelasan) atas *Khamriyah* karya Ibn al-Fāridl. Sikap dan tindakan yang sama diteruskan oleh Hajar al-Haytamī (wafat 1567), seorang akhli fikh bermazhab Syafii yang amat berpengaruh, walaupun tidak cemerlang: dia terus-menerus menuduh Ibn Taymiyah—dan ini adalah sebuah paradoks—sebagai *mubtadi'*, yaitu seorang yang melalukan inovasi atau bidah, dan dengan mudah dia mendapatkan kesaksian dari ahli fikih keempat mazhab untuk mendukung posisinya[63]. Dalam fatwa-fatwa yang tak terhitung jumlahnya dia mempertahankan keabsahan hal-hal berikut: upacara ziarah kubur kepada para wali dan permintaan kepada mereka untuk menjadi perantara di hadapan Allah[64]; kenyataan adanya karomah (*karāmāt*) yang konon dilakukan oleh wali-wali[65], termasuk pengetahuan tentang yang gaib[66]; dan akhirnya kemungkinan melihat Allah dalam dunia ini[67]. Dalam semua soal yang penting ini, dia mampu memperoleh pembenaran dari banyak tokoh agama yang tersohor.

Bahkan seorang Hājji Khalīfa (wafat 1657), yang berkepribadian moderat—seperti terbukti pada judul bukunya, *Mīzān al-haqq* (Neraca Hakekat)[68]—, tidak menyetujui sikap ekstrim Ibn Taymiyah dan para pengikutnya dalam hal ziarah kubur. Yang lebih mengandung arti lagi adalah contoh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusi (wafat 1731) yang membela Ibn al-Fāridl, Ibn 'Arabī, dan Shushtarī. Melalui berbagai fatwa dia pun membenarkan baik fungsi perantara para wali yang telah wafat maupun ziarah ke makamnya[69]. Dia menentang butir demi butir pendapat Ibn

[63] al-Haytamī (1970, hlm. 114-117).
[64] *Idem*, hlm. 331.
[65] *Idem*, hlm. 107-108; 300-306.
[66] *Idem*, hlm. 309.
[67] *Idem*, hlm. 137-139.
[68] Di sini kita merujuk pada terjemahan Inggris oleh G. L. Lewis (1957), yang memuat satu bab (bab 8) yang tidak tercantum dalam terbitan 1888. Tentang ziarah kubur, lihat bab 13.
[69] Lihat antara lain *Kashf al-nūr'an ashhāb al-qubūr* (naskah Zāhiriyah 1377, lembar 30a-41b) atau tulisannya *Radd al-jāhil ilā l-sawāb fī jawāz idāfat al-ta'thīr ilā l-asbāb* (naskah Zāhiriyah 4008, lembar 52a-53b, ditulis tangan oleh pengarang sendiri).

Taymiyah dalam hal ini dan dalam banyak hal lainnya[70]. Tetapi dia tidak berhenti sampai di situ: dia mengutarakan pendapat dengan berjalan, atau tepatnya, dengan menunggang kuda. Selama perjalanan 45 hari yang dilakukannya pada tahun 1690 dari Damaskus ke Hebron[71], dia mengunjungi tidak kurang dari 128 makam wali atau nabi, yaitu rata-rata satu makam setiap dua kilometer. Ketika mengetahui bahwa ada makam yang terlewatkan, dia kembali untuk berdoa melakukan ritus di makam yang terlewatkan itu. Sebelum meninggalkan Damaskus, dia juga mengunjungi semua kompleks makam di kota itu.

Ketika Yusuf al-Nabhānī, seorang penulis yang muncul jauh kemudian (wafat 1931) dalam karyanya *Shawāhid-al-haqq* mengumpulkan dokumentasi setebal 600 halaman dengan tujuan melawan interpretasi kaum Wahhabi dan reformis Mesir dalam hal ziarah kubur dan syafaat wali, dia pun tidak kekurangan ahli fikih—dari semua mazhab—yang dapat mendukung posisinya. Mungkin saja dia agak berlebihan ketika mengatakan bahwa ahli fikih yang memihak dan melawan dia adalah seribu berbanding satu[72]. Namun tak dapat dipungkiri bahwa mereka yang memihak interpretasi yang diajukannya dalam karya itu jumlahnya jauh lebih banyak.

Sebenarnya hal ini tidak mengherankan, apabila diingat bahwa hingga belakangan ini orang-orang yang disebut ahli fikih dapat saja menjadi sufi, bahkan hampir semua mereka memang sufi. Hal itu jangan diartikan bahwa mereka secara pribadi telah terjun dalam dunia tasawuf secara penuh. Tetapi setidak-tidaknya hal itu menandakan bahwa mereka berhubungan dengan seorang atau beberapa syekh sufi, dan, melalui para

---

[70] al-Nābulusi (1990, hlm. 34-36, 129).

[71] Karyanya al-Nābulusi (1990) menceritakan perjalanan ini hari demi hari.

[72] Y. al-Nabhānī (1973, bab II, bagian ke-4). Tentang Ibn Taymiyah dan murid-muridnya (sejak Ibn al-Qayyim al-Jawziyah sampai Syekh Nu‘mān al-Alūsī), lihat terutama bab IV dan V. Di antara puji-pujian terhadap karya tersebut, yang dimuat pada awal bukunya, patut diperhatikan pujian (*taqrīz*) oleh Syekh Ahmad al-Basyūnī (*Syaikh al-sādāt al-hanabila bi l-Azhar*), yang memuji penulisnya karena melawan *bida'*. Sebagai contoh dari kecenderungan para pakar untuk memberi makna yang terlalu besar pada peran ahli fikih penentang ziarah kubur dalam masyarakat Islam, lihat B. Shoshan (1993, bab 5), yang rasanya terlalu mudah menerima tanggapan bersifat polemis dari M.V. Memon (1976). Pada akhir bab yang sama, B. Shoshan mengakui bahwa ziarah kubur adalah praktik yang ditemukan dalam semua lapisan masyarakat, termasuk di kalangan para ulama, walaupun dia tetap berpendirian bahwa ritus itu terkait dengan Islam “populer” dan oleh karenanya dia berteori bahwa “praktik ziarah naik tangga budaya” dengan maksud praktik ziarah merambat dari masyarakat lapisan bawah ke lapisan atasnya.

syekh itu, para ahli fikih memiliki hubungan dengan keturunan para pendiri tarekat. Hal itu menimbulkan sebuah rasa solidaritas dengan pola berpikir dan perilaku suatu lingkungan sosial yang heterogen, bahkan sebuah rasa kesepakatan alamiah (betapapun kritis) dengan sikap keagamaan orang awam.

Tokoh-tokoh yang disebut di atas merupakan contoh dari sikap keagamaan yang berakar pada suatu jenis kesufian yang lahir dari sifat kewalian (dalam hal ini, kewalian pendiri tarekat serta para penerusnya yang utama) dan yang bertujuan meneruskan kewalian itu. Dalam hal ini, salah satu tokoh yang paling menarik adalah Zakariyah al-Ansārī (wafat 1520) yang amat dihormati[73] dan yang meninggal pada usia lebih dari 100 tahun setelah menjabat sebagai kadi Syāfi'i selama kurang lebih dua puluh tahun. Dia tinggal di pondok Sa'īd al-Su'adā dan menjalankan kehidupan zuhud, cukup dengan memakan roti yang dibagi-bagikan kepada para sufi. Namun dia lebih dari sekedar seorang ahli fikih yang saleh—sebagaimana dia dikenal oleh sebagian besar masyarakat pada zamannya. Menurut kedua muridnya Ibn Hajar al-Haytamī dan Sha'rānī, dia adalah seorang wali besar, yang dikaruniai berbagai karomah yang istimewa[74]. Atas nasihat dari guru spiritualnya, menurut Sha'rānī, Ansārī sejak usia muda memilih jalan *al-tasattur bi l-fiqh*—yaitu dengan sengaja menyembunyikan sifat walinya dalam kegiatannya sebagai ahli fikih. Kasus yang tergolong istimewa ini menunjukkan mengapa kita harus berhati-hati dengan klasifikasi yang dibuat secara terburu-buru.

Ditemukan pula, orang menjadi sufi ketika sudah berlanjut usia. Misalnya kadi mazhab Hanbali Shihāb al-Dīn al-Futūhī menjadi sufi menjelang akhir hayatnya, setelah menyadari bahwa seorang wali buta huruf (*ummī*), 'Alī al-Khawwās, dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dia sendiri belum pernah dapat jawab[75]. Satu contoh lain dari perpaduan antara fikih dan tasawuf adalah Syekh al-Islām Syīhāb al-Dīn al-Ramallī, murid Zakariyah al-Anshārī. Dia berkata bahwa ilmu dan fatwanya dia peroleh berkat doa Syekh Muhammad al-'Uryān yang memintakan berkah untuknya. Muhammad al-'Uryān sendiri, yang dibunuh oleh serdadu Turki pada waktu penyerangan oleh kerajaan Usmani, adalah

[73] Lihat dalam Ibn Iyās (1960, jil. II, hlm. 358-359), kisah tentang penguburannya yang resmi dan agung.

[74] Sha'rānī (1954, jil. II, hlm. 122-124); Haytamī (1970, hlm. 50-51). Kajian tentang silsilah spiritual dari *khirqa akbariyah* antara lain memperlihatkan Zakariyah al-Ansārī sebagai tokoh penting yang meneruskan pengaruh spiritual Ibn 'Arabī.

[75] Sha'rānī (1970, hlm. 80-81).

seorang majedub (*majdzūb*), yaitu seorang wali eksentrik yang mengalami kondisi ekstase[76]. Contoh-contoh di atas bukan istimewa, dapat ditemukan ratusan contoh lain yang sejenis.

Dapat dicatat bahwa para ahli fikih yang pada pandangan pertama terlihat sebagai pengkritik keras aliran sufi atau berbagai aspek dari aliran itu, dalam kenyataannya mempunyai pandangan yang jauh lebih kompleks daripada yang diperkirakan: Ibn Hajar al-'Asqalānī, yang juga tokoh terhormat pada zamannya dan yang dikenal membenci segala bentuk bidah, mempunyai hubungan persahabatan yang kokoh dengan Syekh Muhammad al-Hanafī, seorang wali yang tidak hanya terkenal karena kekuatan gaibnya, tetapi yang juga diketahui mempunyai pandangan-pandangan "berbahaya" menurut ortodoksi garis keras[77]. Memang, kedua tokoh di atas adalah yatim piatu yang berteman sejak kecil di bangku sekolah. Namun, di antara orang-orang yang suka datang berkunjung kepada Hanafi, terdapat pula tokoh-tokoh seperti Sirāj al-Dīn dan Jalāl al-Dīn Bulqīnī[78], yang pernah bertugas sebagai kadi Syafii besar dan pada umumnya dipandang sebagai penentang aliran sufi. Kasus Sakhāwī tidak kurang menarik. Dia telah mempelajari ilmu fikih dengan Jalāl Bulqīnī dan telah menulis satu karya besar, *Al-qawl al-munbī*, di mana dia mengeluarkan *takfīr* (kutukan) terhadap Ibn 'Arabī dan banyak sufi lainnya. Tetapi dia juga menulis suatu pujian bagi Ibrāhīm al-Matbūlī, seorang wali buta huruf[79], yang mencari nafkah sebagai pedagang kacang. Semestinya orang seperti itu menimbulkan kecurigaannya. Tetapi Sakhāwī menulis, "Alangkah senangnya saya bila dapat melihat munculnya orang lain seperti dia."[80]

Beberapa kontradiksi yang tampak itu bukanlah hal yang mengherankan. Sudah diketahui umum bahwa Muhammad 'Abduh sendiri, yang telah dipengaruhi oleh aliran sufi di masa mudanya, tidak pernah menyangkal adanya pengaruh tersebut pada awal hidupnya. Dan bentuk ajaran sufi yang dianut 'Abduh dalam tulisan pertamanya bukanlah yang bersifat "moderat". Karyanya *Risālat al-wāridāt* adalah suatu kajian yang terus terang tentang teori *wahdat al-wujūd*, pemikiran Ibn 'Arabī yang ditentang oleh Ibn Taymiyah. Sekitar tahun 1930, di tengah suatu polemik dengan tokoh reformis Aljazair Benbadis, Syekh Ahmad b. 'Aliwā mengutip

---

[76] Sha'rānī (1954, jil. II, hlm. 141).
[77] al-Batanūnī (1306 H, jil. I, hlm. 7; jil. II, hlm. 22).
[78] *Idem*, jil. II, hlm. 3-4, 22.
[79] Tentang Matbūlī, lihat Sha'rānī (1954, jil. II, hlm. 83-87). Tokoh ini, bersama dengan 'Alī al-Khawwās, adalah salah seorang syekh yang paling sering dikutip oleh Sha'rānī dalam karya-karyanya.
[80] Sakhāwī (1353-55, jil. I, hlm. 85-86).

dengan nada mengejek bagian-bagian dari naskah bermasalah itu dalam majalahnya *Al-balāgh*[81]. Dapat saja dijawab bahwa *Risālat al-wāridāt* adalah suatu "kesalahan masa muda" yang dikoreksi dan ditentang oleh tulisan-tulisan 'Abduh yang muncul kemudian. Namun, *Risālat al-tawhīd*, yang ditulis lebih kemudian lagi, memuat pernyataan-pernyataan yang amat menarik. Mengenai para wali, 'Abduh mengatakan bahwa mereka "memperoleh pencerahan dengan sepotong pengetahuan mengenai dunia akhirat", bahwa "mereka mempunyai visi-visi yang benar tentang dunia spiritual" dan bahkan ditambahkannya bahwa "banyak di antara mereka menikmati sebuah kondisi yang mendekati kondisi para nabi"[82]. Ketika membaca pernyataan-pernyataan seperti ini, setidaknya dapatlah diperkirakan bahwa Rasyīd Ridlā, yang masih hidup selama tiga puluh tahun setelah 'Abduh, telah jauh memperkeras garis pemikiran "al-Ustādz al-Imām".

Haruslah diakui bahwa pada zaman itu, menjelang abad ke-20, situasi sudah amat berbeda dari masa sebelumnya. Di kalangan ahli fikih, aliran antisufi—yang menentang konsep tradisional tentang wali—tetap merupakan minoritas. Namun minoritas itu kini diwakili oleh suatu kelompok yang lebih besar dan lebih lantang berbicara. Maka mari kita melihat ke belakang sebentar, pada saat ketika keseimbangan antara kedua aliran tersebut berubah. Saat terjadinya perubahan itu telah diketahui, yaitu ketika muncul pemerintahan beraliran Wahhabi, yang lama berkekuatan lemah dan kecil pengaruhnya, namun mulai mampu memberikan, untuk pertama kalinya, dukungan logistik kepada kelompok minoritas antisufi. Namun penguatan posisi ini harus dibayar dengan pengkhianatan. Ibn Taymiyah dan pengikutnya sampai saat itu hanya menyerang segi kurang sehat pada aliran sufi—dalam arti segi yang dianggapnya kurang sehat. Sekarang, dengan mengatasnamakan ulama besar Hanbali itu, aliran sufi itu sendirilah dan semua yang terkait dengannya yang ingin dimusnahkan. Cukup membaca daftar yang kurang tertib dari 127 tindakan bidah yang disusun oleh Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb[83] untuk memahami bahwa paham itu bukan lagi di perbatasan sebuah kesepakatan umat melainkan terang-terangan di luarnya. Dalam situasi seperti ini, istilah *khawārij* yang

---

[81] Ahmad b. 'Aliwā (wafat 1934) pada kesempatan itu sedang membalas satu artikel yang terbit dalam *Al shihāb*, majalah yang dipimpin Benbadis. Balasan tersebut diterbitkan kemudian di Damaskus (kira-kira tahun 1960) sebagai buku oleh salah seorang pengikutnya, dengan judul *Risālat al-Nāsir Ma'rūf*. Untuk kutipan dari *Risālāt al-wārīdāt* dan tulisan-tulisan 'Abduh yang lain, lihat buku tersebut hlm. 58 dan hlm. 112-115.

[82] 'Abduh (1925, hlm. 77-78).

[83] Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (1987, hlm. 104-115).

dilontarkan oleh Nabhanī kepada lawan-lawannya[84] di tengah polemik yang berkecamuk memang kedengarannya cukup pantas. Di urutan teratas daftar yang disusun oleh Ibn ‘Abd al-Wahhāb, hal yang paling dikecam di antara praktik-praktik ibadah ialah ketika “Allah diasosiasikan dengan para *shalihīn*”—dia dengan sengaja tidak memakai istilah *awliyā’*. Topik ini diulang-ulang seakan-akan menjadi obsesi: meminta syafaat siapa pun, termasuk Nabi Muhammad sendiri, adalah sebuah bentuk syirik, dan mereka yang melakukan hal itu harus dihadapi dengan pedang, tepat seperti kaum musyrik Mekkah diperangi pada zaman Nabi[85]. ‘Abd al-Wahhab menuduh orang-orang Suriah “memuja” (*ya‘budūn*) Ibn ‘Arabī dan menjadikan makamnya sebuah berhala (*sanam*)[86]. Siapa saja yang mengagungkan para *shalihīn* tidak berbeda dengan kaum *Nashārā*, kaum Nasrani. Tuduhan-tuduhan serupa terus diulang oleh penulis-penulis Wahhabi lainnya hingga kini: *istighātha*—yang berarti memohon wali menjadi perantara Allah—yaitu kepercayaan bahwa para wali dapat memperoleh *ilhām ilāhī* serta memiliki akses kepada ilmu gaib (*‘ilm al-ghayb*), semua itu, menurut seorang ahli fikih Saudi kontemporer, Syekh ‘Azīz b. Bāz, termasuk *shirk akbar* (syirik besar)[87]. Gelombang besar tulisan berisi polemik tentang berbagai permasalahan dalam buku yang dijual murah atau dibagikan secara cuma-cuma, hingga kini terus diedarkan di negara-negara Islam. Suatu hal yang menunjukkan bahwa semangat pendiri gerakan Wahhabi ini untuk menghancurkan makam dan ziarah kubur sama sekali tidak mati meskipun dia sendiri telah tiada. Karomah, walau diterima secara teoritis, dalam praktiknya disangkal dengan nada penuh ironi yang mengingatkan kita pada gaya Voltaire, namun jauh dari kehalusan bahasa filsuf Prancis itu. Dalam literatur Wahhabi tersebut, konsep *walāyah* pun lenyap begitu saja: wali umumnya didefinisikan sebagai “setiap muslim yang percaya kepada Allah dan takut kepada-Nya”[88]. Tujuannya bukan sekedar membendung ekses-ekses dari bentuk

---

[84] Nabhanī (1973, hlm. 171).
[85] Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1987, hlm. 36, 40, 64, 70).
[86] *Idem*, hlm. 46.
[87] ‘Azīz b. Bāz (1982).
[88] Sebagai contoh sederhana dari tulisan-tulisan polemik ini, menariklah dibaca karya Laylā bint ‘Abdallah (1990), karya Dr. Sābir Tu’ayma (1985) ataupun buku-buku yang terbit dalam seri *Dirāsāt an al-tasawuf*, misalnya buku ‘Abd al-Rahmān Dimashqiyah (1990) tentang tarekat Naqsybandiyah. Beberapa penulis hanya menulis pengantar yang pendek untuk penerbitan ulang naskah-naskah lama. Dr. Mūsā b. Sulayman al-Darwish misalnya telah menerbitkan di Medinah pada tahun 1990 berbagai *Rasā’il wa fatāwā fi dhamm Ibn al-’Arabī al-sūfī*, yang memuat tulisan-tulisan Ibn Taymiyah dan beberapa muridnya.

penghormatan para wali ataupun meluruskan rumusan-rumusan doktrin yang tidak jelas atau doa yang kurang tepat. Juga tidak cukup dengan menghancurkan makam-makam yang dijadikan tempat ziarah yang mencurigakan—seperti yang telah dilakukan oleh kaum Wahhabi pada tempat-tempat yang berada di bawah pengaruh mereka (hanyalah makam Nabi Muhammad di Madinah yang dibiarkan, tetapi jika seorang peziarah singgah terlalu lama di situ maka akan diusir dengan kekerasan). Yang menjadi tujuan kaum Wahhabi itu adalah menghapus dari benak umat setiap kenangan akan para wali—pun wali yang tadinya dibahas oleh Ibn al-Jauzī dan Ibn Taymiyah dengan sikap penuh takwa.

Seperti telah dikemukakan di atas, sikap Syekh 'Abduh sangat jauh dari posisi radikal itu, dalam tulisan-tulisan yang diketahui dengan pasti berasal dari tangannya sendiri. Maksud utamanya rupanya adalah menyingkirkan dari perilaku keagamaan kaum muslimin zamannya, kebiasaan-kebiasaan kuno dan praktik kolot yang merusak citra Islam di mata dunia rasionalis Barat yang dia kagumi itu. Ini sama sekali bukan penghalang baginya untuk menaruh minat pada gerakan spiritisme Barat yang menurut pandangannya berdasarkan pendekatan "ilmiah". Sebaliknya, pengaruh neo-Hanbali sangat kuat pada pemikiran Rasyīd Ridlā (wafat 1935) dan karenanya jelas terlihat dalam *Tafsir al-manār*. Ziarah kubur dikutuknya sebagai "pemujaan terhadap orang mati"[89]. Dia memuji kaum Wahhabi karena menentang kebiasaan itu... tetapi dia juga memuji pemerintahan Turki di bawah Kemal Atatürk—walaupun, sebagai seorang penulis yang bermaksud memperbarui Islam, dia semestinya merasa cemas akan politik agama yang dijalankan pemerintahan tersebut, karena jelas sekali pembaruan Islam bukanlah tujuan Mustafa Kemal. Sikap yang tidak jelas seperti ini juga terdapat pada beberapa tokoh reformis Aljazair. Atas nama perjuangan untuk tauhid murni, mereka bahkan memuji Republik Prancis karena menganut paham sekularisme ketat yang juga antiklerikal (antigereja), namun juga heran bahwa Republik tersebut menentang peredaran majalah *al-Syihāb* yang juga melawan takhayul[90].

Sayyid Qutb (yang dihukum gantung pada tahun 1966) sebaliknya amat menyadari banyaknya ketidakselarasan dalam gerakan *salafi* dan dia sangat keras dalam penilaiannya terhadap 'Abduh dan R. Ridlā, yang dituduhnya tunduk pada pola pikir Barat. Dia memakai senjata *takfīr*, atau kutukan, dengan cara yang jauh lebih keras daripada kaum reformis. Baginya, seperti juga bagi kaum Wahhabi pada umumnya, yang disebut

---

[89] *Tafsīr al-manār*, XI, hlm. 418-451.

[90] *Al-Shihāb*, no 106. Ahmad b. 'Aliwā menentang sikap yang tidak konsekuen ini dalam majalahnya *Al-balāgh* keluaran Agustus.

wali adalah tak lebih dan tak kurang “muslim yang sungguh dan bertakwa”[91]. Semua perilaku penghormatan terhadap para wali, betapapun taat maunya pada kedaulatan dan kemahakuasaan Allah, termasuk syirik. Sebagai perbandingan, posisi Syekh Mahmūd Shaltūt, seorang tokoh zaman Nasser yang menjabat rektor Universitas Al-Azhar dari tahun 1958 sampai 1963, ternyata jauh lebih moderat: dalam sebuah fatwa dia mempersalahkan perayaan maulid dan menyesali para ulama yang diam seolah-olah mendukung perayaan itu. Agama, katanya, “tidak mengenal apa yang konon disebut *maqāmāt al-awliyā’* (....). Kuburan mereka sama seperti kuburan semua muslimin”. Menurut dia, menghormati wali (*al-takrīm li l-walī*) sama dengan “keluar dari batas agama”[92]. Namun, dalam fatwa yang lain, sambil mengulang pendiriannya, dia menyatakan tidak setuju kalau orang yang berziarah kubur dituduh sebagai syirik dan makam-makam wali dikatakan “berhala”[93]: baginya perilaku keagamaan yang menyimpang itu disebabkan oleh ketidaktahuan, tetapi keimanan orang-orang yang turut melakukannya tidak perlu diragukan. Shaltūt sesungguhnya menghukum dosa, tetapi bersikap murah hati terhadap pendosa.

Apabila gambaran tentang kepercayaan dan perilaku yang sah (ortodoksi dan ortopraksis) dibangun berdasarkan mayoritas fatwa yang dikeluarkan (sesuatu yang dari sudut historis merupakan pendekatan yang memang perlu, tetapi tidak cukup) maka yang terbentuk adalah gambaran yang sama sekali berbeda dari “Islam skripturalis” yang dibangun oleh orang yang pengertiannya tentang masa lalu dipengaruhi oleh tulisan-tulisan atau peristiwa-peristiwa yang sebenarnya baru muncul belakangan ini. Upaya kritik seketat apa pun yang dilakukan oleh kaum ahli fikih yang paling keras sekalipun, dari abad ke abad, ternyata tidak dapat mencegah intervensi yang terus-menerus dan luar biasa dari dunia gaib dalam kehidupan manusia, serta tidak dapat mencegah kepercayaan akan kemampuan berkaromah sejumlah manusia tertentu. Bila kritik dikenakan pada rumusan-rumusan yang terlalu berani atau terhadap berbagai praktik populer, tujuannya pada umumnya hanya menjaga adab, yaitu kewajaran perilaku. Dengan lain kata, kritik itu lebih merupakan bagian dari upaya untuk menghindarkan ekses perilaku daripada hasil pemikiran dogmatis. Dalam hal ini, baik ahli fikih murni maupun para sufi acap sejalan. Misalnya, Zarrūq (wafat 1493), seorang syekh dari tarekat Shādhiliyah,

---

[91] Sayyid Qutb (1977, jil. III, hlm. 1804). Tentang Sayyid Qutb lihat buku menarik O. Carré (1984).

[92] Shaltūt (1975, hlm. 193-195).

[93] *Idem*, hlm. 223.

yang memang juga ahli fikih aliran Maliki, pernah mengulangi berbagai kritik Ibn al-Jauzī. Ada juga sufi yang walaupun mendukung peringatan maulid dan ziarah kubur, juga mengecam perilaku yang bertentangan dengan adab yang sering terjadi pada saat-saat peringatan seperti itu.

Antara fikih dan tasawuf (yang tidak otomatis berarti antara kaum ahli fikih dan sufi, karena seseorang dapat sekaligus menjadi keduanya) titik pergesekan yang paling dalam sebetulnya tidak berada dalam perdebatan tentang kesahihan ritus ini atau itu ataupun tentang kekuatan dan kemampuan para wali. Sumber pokok konflik, bila memang terjadi konflik, sesungguhnya menyangkut adanya dua konsep yang berbeda tentang pengetahuan. Kepercayaan bahwa para wali memiliki pengetahuan yang muncul dengan sendirinya—*'ilm bi-lā washītah*—adalah, jika tulisan-tulisan yang ada dikaji benar-benar, hal yang paling tidak dapat diterima oleh para ulama yang memperoleh ilmu dengan tekun belajar. Ibn al-Jauzī, Ibn Taymiyah dan banyak ulama lainnya (apalagi, yang lebih radikal, yakni kaum Wahhabi) mengecam hal itu sebagai pengakuan yang berlebih-lebihan (walaupun, anehnya, Muhammad 'Abduh, seperti tampak pada kutipan yang menjadi acuan di atas, tidak melihat hal itu sebagai sesuatu yang tidak bisa diterima). Namun sebenarnya yang sering terjadi adalah bahwa kedua konsep yang saling berlawanan itu ada dalam diri orang yang sama. Sha'rānī misalnya, tidak menyembunyikan penderitaan yang dirasakannya ketika gurunya 'Alī al-Khawwās memerintahkan kepadanya untuk menjual semua bukunya. Oleh karena dia tidak lagi dapat membaca tulisan orang lain, Sha'rānī mencari kompensasi dengan mengisi lembaran-lembaran kertas hingga tertulis sekitar seratus buku catatan. Tanpa kenal ampun, 'Alī al-Khawwās memaksanya untuk menghapus semua tulisan itu karena katanya, "ilmu itu masih terlalu banyak tercampur pemikiran[94]".

Dalam hal ini pun, perbedaan pendapat yang ada tidak pantas diperbesar. Pernyataan bahwa wali mendapatkan ilmunya langsung dari Allah adalah satu hal. Tetapi pernyataan bahwa *'ilm bi-lā wasīta* (ilmu yang diperoleh dengan sendirinya) dapat memberi suatu otonomi adalah hal lain yang berbeda sama sekali. Setiap agama samawi, yaitu yang dilandasi oleh satu wahyu dan seorang nabi yang menetapkan iman dan hukum, senantiasa curiga terhadap segala bentuk "wahyu pribadi". Tanpa menolak adanya kemungkinan "wahyu pribadi" dan keabsahannya untuk menjelaskan hal-hal yang memang diwahyukan atau untuk membuktikan kebenaran wahyu dan nabi, *'ilm bi-lā wasīta* harus diberi batas yang jelas. Itulah sebabnya, dalam dunia Nasrani, ada sikap amat hati-hati—dan sering keras—yang diambil sebagai tindakan berjaga-jaga terhadap bahaya dari

---

[94] Sha'rānī (1357 H, I, hlm. 52).

Para Saudara Berpikiran Bebas ("Frères du Libre Esprit")[95], dari para *begin*[96] atau para *Alumbrados*[97]. Di dunia Islam pada umumnya para sufi dan ahli fikih bereaksi dengan cara yang sama. Maka visi, pesan dan inspirasi gaib harus ditimbang dalam *mīzān al-kitāb wa l-sunna*—hampir tidak ada telaah sufi yang tidak menekankan prinsip ini. Ibn' Arabi sendiri, yang kerap dituduh zindik (*zindīq*), tidak hanya menyatakan prinsip ini, dia bahkan secara jelas memuji kaum ahli fikih karena kehati-hatiannya dalam hal ini karena, katanya, harus menutup pintu terhadap omongan besar para penipu, kendatipun dengan demikian wali yang asli dapat pula terkena[98].

Membaca fatwa-fatwa atau berbagai macam selebaran yang menyinggung hal-hal ini tidak hanya melelahkan, tetapi juga mengecewakan. Apa pun alirannya, para penulis jarang berani masuk ke masalah-masalah yang pokok dan mereka cenderung menghindari pertarungan. Polemik pada umumnya menjadi adu argumen yang memperdebatkan masalah-masalah remeh dengan amat rinci. Aturan dalam pemikiran hukum Islam memang mengharuskan setiap pernyataan diperkuat dengan kutipan-kutipan dari kitab yang diakui keabsahannya (acuan pada al-Qur'an dan hadis serta kutipan dari para ahli fikih yang tersohor), namun tidak melarang memperbaiki rumusan suatu permasalahan yang tidak jelas. Kadang-kadang para ahli fikih berhasil melakukan hal tersebut: beberapa di antaranya misalnya berhasil menyusun teori yang konsisten tentang inovasi (bidah) yang menawarkan jalan keluar dari lingkaran setan di mana kaum Hanbali dan neo-Hanbali bermaksud mengurung lawan-lawannya. Namun mengenai suatu masalah pokok seperti peran para nabi dan wali sebagai perantara, sangat jaranglah tokoh yang, seperti Nābulusī, menyusun suatu interpretasi yang menempatkan perdebatan pada posisi yang sebenarnya, yaitu dalam kerangka pemikiran mengenai sebab-sebab sekunder[99]. Secara lebih sederhana, namun dengan bijak, Nabhānī menyatakan bahwa sebenarnya, kalau Allah memilih untuk menyampaikan sabda-Nya kepada manusia melalui perantaraan sejumlah makhluk ciptaan-Nya, yaitu para malaikat dan para nabi, maka proses sebaliknya absah dengan sendirinya[100]. Namun pemikir-pemikir itu merupakan perkecualian. Pada umumnya para ahli fikih membatasi diri dengan mengutip bermacam

---

[95] Satu sekte panteis yang berkembang pada abad ke-14 (catatan penerjemah).

[96] *Begijn* (bahasa Belanda) atau *béguines* (bahasa Prancis) adalah biarawati dari ordo Belgia dan Belanda (catatan penerjemah).

[97] Anggota suatu sekte mistik di Spanyol pada abad ke-16 (catatan penerjemah).

[98] Ibn 'Arabī (1911, jil. II, bab. 73), pertanyaan 57 dari daftar pertanyaan Tirmizī.

[99] Dalam hal ini, lihat *Radd al-jāhil* yang sudah dikutip pada catatan 69 di atas.

[100] al-Nabhānī (1973, bab II, bagian ke-4).

hadis atau menyalin fatwa-fatwa yang dikeluarkan sebelumnya. Dengan akibat, makin mendekati zaman kontemporer, tulisan-tulisan yang muncul makin bertele-tele dan serupa isinya. Di samping itu, anehnya, penulis-penulis yang bermunculan, termasuk yang tajam pemahamannya, tampak tidak mampu membangun teori yang sejajar dengan teori yang dalam Gereja Katolik membedakan antara tiga macam penghormatan terhadap alam baka: penghormatan penuh kekaguman biasa terhadap para santo dan santa (bahasa Latin, *dulia*), penghormatan istimewa kepada Bunda Maria (*hyperdulia*) dan penyembahan/pemujaan terhadap Allah (*latria*)". Para ahli fikih hanya berputar-putar di sekitar konsep yang dapat menjelaskan segala kekaburan antara ritus pemujaan yang hanya boleh terhadap Allah dan bentuk-bentuk penghormatan yang diarahkan kepada para nabi atau wali-wali, namun mereka tidak berhasil merumuskan konsep-konsep tersebut secara jelas.

Imam Malik menganjurkan kepada setiap mufti yang akan mengeluarkan keputusan mengenai masalah tertentu agar mempertanyakan dulu apakah hal itu memang benar-benar terjadi. Dalam kenyataannya, para ulama jarang mampu melawan godaan untuk membicarakan masalah-masalah abstrak yang merupakan klise literatur hukum. Salah satu contoh yang lucu diberikan oleh seorang tokoh penganut aliran Maliki di Andalusia pada abad ke-12, Ibn Hishām al-Qurtubī, yang, dalam satu karya yang belum pernah terbit (*Al-mufīd li l-hukkām*), membicarakan kesahihan dari kesaksian hukum yang diberikan oleh orang Islam yang menghadiri upacara keagamaan Persia: bukankah aneh seorang ahli fikih Andalusia mempersoalkan hal itu, seolah-olah tidak menyadari bahwa para muslimin Andalusia dengan sendirinya lebih banyak bersentuhan dengan upacara keagamaan Nasrani. Kesibukan pemikiran yang tidak mengacu kepada realitas ini sering terjadi: tak terbilang banyaknya jumlah fatwa yang mempersoalkan menurut aturan apa—dan menurut prinsip mazhab apa—Mahdi akan membagi kekayaan *Bayt al-māl* di akhirat, atau yang mempermasalahkan status hukum dari orang yang telah dihidupkan kembali atas karomah seorang wali: apakah dia tetap berhak atas istrinya atau apakah dia berhak mendapat kembali kekayaan dari ahli warisnya? Untuk pembaca yang ingin tahu jawabannya, inilah jawaban yang paling umum: dalam hal kematian seseorang tidak lagi diragukan—misalnya apabila dia telah dipenggal—maka, ketika dia hidup kembali, dia tidak berhak atas istri dan kekayaannya. Sayang sekali bakat para ahli fikih tidak diterapkan pada hal-hal yang lebih bermanfaat daripada retorika belaka seperti itu.

Bagi ahli sejarah, pada akhirnya justru *permasalahan* yang diajukan umat kepada para ulama yang sesungguhnya jauh lebih kaya informasi

daripada *jawaban* yang ditawarkan dalam kumpulan fatwa yang tak terbilang jumlahnya. Namun, kajian yang dilakukan secara teliti terhadap korpus yuridis yang ada menunjukkan bahwa upaya menggambarkan sejarah keagamaan dalam Islam sebagai sejenis permainan catur di mana, dari masa ke masa, serdadu putih dan serdadu hitam terus berhadapan satu sama lain dan terus saling bertarung tanpa ampun, adalah suatu visi yang terlalu menyederhanakan kenyataan yang sesungguhnya. Dan oleh karena kita memulai artikel ini dengan membahas Ibn' Arabī secara panjang lebar, maka wajarlah jika kita mengakhirinya dengan membicarakan tokoh yang sama.

Siapa pun kiranya mengetahui bahwa, di antara sekian banyak wali yang dikenal dalam dunia Islam, mungkin Al-Syekh al-Akbar adalah yang paling banyak dan paling lama dipermasalahkan: maka dia merupakan satu kasus yang luar biasa. Ibn 'Arabī sendiri tidak kurang tajam dalam kritiknya terhadap para ahli fikih sezaman. Semasa hidupnya, dia acap terlibat dalam perdebatan yang seru dengan beberapa di antara mereka—mungkin tidak sesering seperti yang dikatakan orang, namun betapa pun memang cukup sering. Ketika sehabis lama sekali melanglang buana, dia akhirnya menetap di Damaskus pada tahun 1223, dia diberi tempat tinggal dan dilindungi oleh satu dinasti keluarga ahli fikih yang terkenal: yakni keluarga Banū Zakī, yang tujuh anggotanya pernah menjadi kadi besar dari Suriah pada abad ke-6 dan ke-7 Hijriah. Dia meninggal di rumah seorang ahli fikih itu pada tahun 1240. Seorang ahli fikih pun yang memandikan mayatnya, dan dia dimakamkan di makam keluarga Banū Zakī[101]: itulah bukti, apabila memang bukti itu diperlukan, bahwa para ahli fikih dan para wali bisa dekat satu sama lain baik semasa hidup di dunia maupun sesudah mati.

[101] Lihat C. Addas (1989, hlm. 299-302).

TIMUR TENGAH

Eric Geoffroy[1]

"Ulama adalah pewaris para nabi": hadis ini[2] memberikan gambaran yang jelas mengenai masalah wali, meskipun mesti ditambahkan bahwa di mata para sufi "ulama" itu bukanlah "ulama" biasa, tetapi "mereka yang bermakrifat" yaitu telah mencapai tingkat pengetahuan tertentu (*ma'rifah)*. Warisan nabi-nabi pra-Islam[3] paling banyak muncul di Timur Tengah yang merupakan kawasan tempat lahirnya agama-agama samawi dunia. Pendapat yang menyatakan bahwa para wali menerima warisan spiritual dari para nabi[4] harus dikaitkan dengan ajaran Ibn 'Arabī, syekh besar dari Tanah Andalusia, yang menyatakan bahwa nabi atau rasul pada dasarnya adalah wali[5]. Maka, seperti akan terlihat di bawah ini, praktik ziarah kubur di kalangan rakyat dalam hal ini memang sesuai dengan doktrin sufi.

Berkat letaknya yang dekat dengan tempat-tempat suci di Hijaz dan posisinya sebagai salah satu pusat dunia Islam, maka bagian kawasan Timur Tengah yang kami teliti, yakni Bilad al-Syam (*Bilād al-Šām*: Jordania, Libanon, Palestina-Israel, Suriah) dan wilayah Irak, memiliki sebuah ciri khas, yaitu banyaknya tokoh masa awal Islam yang dimakamkan di kawasan ini. Nabi Muhammad sendiri begitu menyanjung kelebihan negeri Bilad al-Syam dan mengutarakanya kepada para Sahabatnya serta mendorong mereka untuk pindah dan menetap di kawasan

---

[1] Waktu tulisan ini diterbitkan dalam bahasa Prancis, penulis mengajar bahasa dan kebudayaan Arab di Sekolah Tentara Inteligen dan Studi Linguistik di Strasbourg. Kini Eric Geoffroy menjadi dosen di Jurusan Studi Arab dan Islam, Université Marc Bloch, Strasbourg, Prancis.
[2] Naskah lengkap hadis ini terdapat dalam Suyūṭī, *Al-Ğāmi' al-ṣaġīr*, no 5705.
[3] Istilah pra-Muhammad mungkin lebih tepat di sini, oleh karena dalam tradisi Islam nabi-nabi yang tampil sebelum Nabi Muhammad semuanya dianggap *muslimūn*, yaitu "tunduk pada Kodrat Ilahi."
[4] Lihat Michel Chodkiewicz (1986, bab 5).
[5] Ibn 'Arabī, *Kitāb al-qurbah*, hlm. 9, diterbitkan dalam Ibn 'Arabī (1948).

tersebut. Hal ini, di samping ekspansi Islam ke Suriah yang terjadi sejak dini, merupakan sebab utama banyaknya makam para Sahabat di kawasan itu. Selain itu, Imam Ali dan putranya al-Husain mati syahid di Irak, dan beberapa anggota keluarga Nabi lainnya dimakamkan di Bagdad dan di Damaskus. Dari dalam aliran Syiah yang beragam, dan yang memang lahir di Irak, di samping kelompok imam dua belas (atau Syiah Imamiyah) sendiri, muncul juga beberapa sekte yang kerap disebut "ekstrim". Sekte-sekte tersebut, kendati tidak mengikuti sepenuhnya ortodoksi, baik Sunni maupun Syiah, tetap merupakan bagian, baik dekat maupun jauh, dari lingkup agama Islam. Itulah sebabnya dalam artikel ini dibicarakan juga masalah sekte Alawi dan Druz. Sekte Yazīdī lebih marjinal lagi, namun dalam hal ziarah kubur, kasus sekte ini, seperti juga kasus-kasus sekte-sekte Syiah, menyajikan unsur-unsur yang menarik untuk dibandingkan dengan praktik-praktik yang berlaku di lingkungan Sunni. Selain itu, harus dicatat pula bahwa adanya dua agama samawi lainnya di wilayah yang dipelajari, mendorong terbentuknya mosaik peribadatan di kawasan ini, yang merupakan sumber pengaruh timbal-balik menyangkut topik kita.

Dari uraian di atas terlihat suatu karakteristik lain dari para wali: oleh karena mereka muncul setelah para nabi, para Sahabat Nabi dan anggota-anggota keluarga Ali, para "wali" dalam agama Islam—dalam pengertian yang umum diterima mengenai istilah wali—hanya merupakan lapisan terakhir dalam sistem tingkatan kewalian (*walāyah*) di Timur Tengah.

Ada berbagai istilah bahasa Arab untuk menyebut kuburan seorang wali, namun para muslimin Timur Tengah lebih menyukai istilah *maqām*. Secara harafiah istilah tersebut berarti "tempat berdiri", yaitu tempat peringatan bagi seorang wali yang wafat di tempat lain, namun dalam praktik wali yang bersangkutan kadang-kadang memang dikubur di situ. Orang Irak sering juga memakai istilah *marqad*, sedangkan istilah *hadlrah (ḥaḍra)* dipakai di Palestina hanya untuk makam para nabi. Istilah *masyhad* berarti makam para syuhada di lingkungan Sunni dan kompleks makam anggota keluarga Ali di lingkungan Syiah, karena para imam serta keluarganya dianggap mereka telah mati syahid. Istilah *mazār* digunakan untuk semua makam yang dijadikan tujuan ziarah.

Tempat Ziarah

Di Timur Tengah topografi spiritual menunjukkan adanya konfigurasi ganda: terkadang kehadiran wali memilih tempat di tengah kota, di antara umat manusia, terkadang tempat tersebut ada di tengah alam luas dan menyatu dengan alam mineral.

Padatnya sejarah kawasan Timur Tengah serta pentingnya perkotaan di kawasan ini sejak lama, menjelaskan posisi utama banyak makam wali yang terletak di tengah kota. Makam-makam ini pada umumnya dibangun di atas reruntuhan bangunan masa pra-Islam; dan pembangunannya menimbulkan kegiatan baru di sekitarnya. Maka pembangunan tersebut terkadang sekaligus membuka fase-fase baru dalam sejarah kota yang bersangkutan. Ditemukannya sisa jenazah Nabi Yaḥyā (Yohanes Pembaptis)—yaitu kepalanya—bukanlah penyebab dibangunnya masjid Umayah di Damaskus, karena kepala itu konon ditemukan secara kebetulan ketika dilakukan pekerjaan pembangunan masjid itu pada zaman khalifah al-Walīd (wafat 97 H/715 M). Namun hingga kini makamnya masih memancarkan berkah ke seluruh bangunan masjid agung yang sangat luas itu dan terletak di tengah-tengah kawasan kota lama. Nabi Zakaria (Zacharias), yaitu ayah Yahya, mempunyai peran serupa di masjid agung Aleppo, walaupun dalam tingkatan yang relatif lebih rendah. Di Yerusalem, masjid al-Aqsa dibangun sebagai tanda keunggulan Nabi Muhammad, karena di tempat itulah konon beliau memimpin salat, menjadi imam bagi nabi-nabi lainnya sebelum melaksanakan mikraj. Bangunan tersebut juga melambangkan kemenangan Islam yang baru muncul, serta semangat "pemberadaban" yang menyertai gerak maju dinasti Umayah. Kemudian para wali, seperti halnya para nabi, juga akan ikut dihormati dan diziarahi. Setelah memperoleh pembenaran dari teologi Asy'ari, ziarah kubur mendapat pengakuan di mana-mana. Perkembangan ini terwujud dalam bentuk pembangunan makam-makam, juga dalam bentuk penyebaran berbagai manakib dan naskah-naskah doktrinal yang bertujuan memberi pembenaran terhadap keberadaan wali dan ziarah kubur. Perkembangan tersebut terutama terjadi di Bagdad sejak abad ke-4 H/ke-10 M[6].

Ketika muncul ancaman penyerangan dari bangsa Frank dan Mongol, pengakuan terhadap peribadatan ziarah ke makam wali oleh khalifah Abbasiyah berubah menjadi anjuran terbuka demi tujuan politik taktis. Di kawasan Bilad al-Syam yang paling terbuka terhadap serangan, kehadiran wali pada dasarnya merupakan pernyataan kedaulatan penguasa Islam atas wilayahnya. Sultan Mameluk Baibars (wafat 676 H/1277 M) kiranya memahami hal tersebut dengan jelas karena dia membangun kompleks bangunan megah di makam-makam Mūsā dan Ṣāliḥ, nabi masyarakat Tsamud. Baibars juga memprakarsai berbagai perayaan musiman (*mawsim*) di tempat-tempat ziarah untuk menghormati para wali itu: masyarakat Islam bahkan dianjurkan untuk datang ke perayaan itu

[6] Lihat L. Massignon (1908b, hlm. 332-334).

dalam jumlah besar dan bersenjata lengkap untuk membuat takjub para peziarah Nasrani Ortodoks yang datang berbondong-bondong ke al-Quds (Yerusalem) pada waktu Paskah[7]. Sebaliknya masjid agung Homs juga amat ramai dikunjungi, karena di tempat itulah dimakamkan H̲ālid Ibn al-Walīd (wafat 21 H/642 M), Sahabat Nabi Muhammad dan panglima tentara Islam yang, dengan kemenangannya di Yarmuk (15 H/636 M), memungkinkan penaklukan Suriah. Demikian pula, penghormatan kepada Syekh Arslān (wafat 541 H/1146 M) oleh masyarakat Damaskus, terutama muncul karena ia membangun *ribāth*-nya (tempat khusus sufi untuk beribadah) di tempat H̲ālid konon mendirikan perkemahannya ketika menyerang dan merebut Kota Damaskus pada tahun 14 H/635 M. Menurut tradisi lisan, masjid pertama di Damaskus didirikan di tempat tersebut. Selain itu Syekh Arslān memanfaatkan *ribāth*-nya, yang terletak di luar tembok kota lama, sebagai pusat berjihad melawan bangsa Frank. Itulah sebabnya dia dijuluki "pelindung daerah dan tanah Suriah" (*ḥāmī l-barr wa l-Syām*, dalam arti Suriah besar dan Damaskus)[8]. Kini masjid Syekh Arslān terletak di pinggiran kampung Nasrani Bāb Tūma.

Hanya para nabi atau wali besar yang makamnya dibangun menjadi kompleks makam lengkap dengan ruang untuk bersembahyang di dekatnya, musala, masjid, atau bahkan masjid jami. Biasanya, bangunan-bangunan itu tidak didirikan apabila sudah ada makam di tempat tersebut. Hal itu berdasarkan hadis yang menyatakan "jangan memilih kuburan sebagai masjid"[9]. Namun larangan itu sering kali tidak dipatuhi, terutama di Bagdad, di mana terlihat kubah-kubah masjid bagi para wali sufi seperti Ma'rūf al-Karhī dan Junaid menjulang di tengah kompleks pemakaman Karkh. Selain Zakaria dan Yahya yang merupakan kasus khusus, makam nabi-nabi besar terletak di Palestina. Namun, karena mereka merupakan tokoh-tokoh dari masa yang sudah sangat lama berlalu, para nabi hampir tidak meninggalkan bekas-bekas fisik, dan keberadaan mereka dalam makam yang menurut tradisi dianggap sebagai makam mereka memang tidak menyakinkan. Oleh karena itu ikatan para nabi dengan kota tempat makam mereka relatif lemah, namun mereka tetap menduduki posisi istimewa di kawasan Timur Tengah.

---

[7] Lihat Tewfik Canaan (1927, hlm. 299); Nabīl H̲ālid al-Āġā (1993, hlm. 141).

[8] Lihat 'Izzat Ḥasriyah (1965, hlm. 101-106). Konotasi jihad begitu erat terkait pada Syekh Arslān sehingga, menurut penulis tersebut, menyebut namanya saja cukup untuk menyulut semangat para pejuang yang melawan mandat Prancis atas Suriah.

[9] Hadis ini antara lain disebut baik oleh Bukhari maupun oleh Muslim.

Berbeda dari para nabi, sejarah para wali terkait erat dengan sejarah kota mereka. Baik mereka lahir di kota itu ataupun memilihnya sebagai tempat tinggal—seperti Ibn ‘Arabī di Damaskus—bagaimanapun juga mereka turut mengharumkan nama kota tersebut. Di antara wali dan masyarakatnya terdapat sejenis keakraban yang sudah lama terbina, baik oleh ritus ziarah kubur maupun oleh penampakan wali dalam impian dan penyebutan namanya dalam kehidupan sehari-hari, sehingga wali tersebut diangkat oleh masyarakatnya menjadi “wali pelindung”. Di Damaskus, Syekh Arslān dan Ibn ‘Arabī sama-sama menarik peziarah; yang pertama terkait dengan wilayah bagian dalam tembok lama dan masjid Umayah, sedangkan yang kedua terkait dengan lereng-lereng Gunung Qāsiyūn. Poros yang terbentuk mulai dari makam syekh besar Andalusia itu (wafat 638 H/1240 M) terus ke utara, melalui makam-makam yang lebih muda usianya, yaitu makam Abd al-Ġhanī al-Nābulusī (wafat 1143 H/1731 M) dan makam syekh bangsa Kurdi beraliran Naqsybandiyah Amīn Kuftārū (wafat 1938) membentang bagaikan garis demarkasi yang memisahkan dunia pegunungan/pedesaan dari dunia perkotaan. Ibn ‘Arabī unggul baik dari sudut spiritual maupun materiil, karena kedua wali lainnya dipengaruhi oleh ajarannya. Acara pembacaan zikir sufi diadakan secara berkala di makam-makam di atas, namun masjid Syekh Kuftārū, yang merupakan pusat kehidupan kampung Kurdi di Damaskus, kini adalah yang paling ramai dikunjungi. Di atas makam syekh terakhir ini dibangun sebuah gedung yang sangat besar sebagai tempat untuk sebuah lembaga kajian agama, asrama, apartemen-apartemen dan tentu saja sebuah ruang sembahyang yang luas; di pusat keramaian, yang bagaikan sebuah sarang lebah itu, ratusan orang datang dan pergi setiap hari.

Makam-makam di perkotaan bukan hanya merupakan pertanda ketakwaan tetapi juga menandakan pertentangan religius dan ideologis yang sepenuhnya memanfaatkan karisma wali-wali yang bersangkutan. Di Suriah identitas Islam melawan tentara Perang Salib terbangkit, sedangkan Bagdad selama berabad-abad menjadi ajang persaingan antara kaum Sunni dan kaum Syiah. Dalam hal ini, baik makam Imam Abū Hanīfah maupun makam Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī telah menjadi tempat penting yang diperebutkan sampai sekarang ini. Ketika Sultan Usmaniyah Sulaiman Agung merebut Bagdad dari kekuasaan kaum Shafawi (Sefevi) pada tahun 941 H/1534 M, dia mendapatkan makam imam dan syekh di atas dalam keadaan hancur; bahkan makam Abū Hanīfah ditutupi kotoran[10]. Dua puluh

[10] Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 220) menulis bahwa ketika dia mengunjungi Bagdad, zawiyah Abū Ḥanifa adalah satu-satunya di kota itu yang menjamu para musafir yang lewat di situ.

tahun sebelumnya, Selim, ayah Sulaiman Agung, mendapati makam Ibn ‘Arabī di Damaskus dalam keadaan serupa, dan langsung memerintahkan pembangunan kompleks makam yang ada sekarang ini; namun ditentang oleh para ahli fikih[11]. Sulaiman Agung mengikuti contoh ayahnya: dia membangun sebuah masjid dan sebuah madrasah di samping makam Abū Ḥanīfa, dan sebuah masjid besar, lengkap dengan imarat (*imārah*) untuk membagikan makanan pada fakir miskin, di dekat kubah makam al-Jīlānī[12]. Kedua kompleks makam itu dihancurkan lagi oleh tentara Shafawiyah pada tahun 1623, dan diperbaiki setelah kesultanan Usmaniyah merebut kembali Bagdad pada tahun 1638... Ziarah yang hingga kini dilakukan oleh sejumlah besar orang Turki memiliki arti simbolis yang penting bagi mereka, karena mengingatkan perjuangan anti-Syiah yang dilakukan oleh Kesultanan Usmaniyah. Mengikuti tradisi zaman kesultanan tersebut, hampir semua orang Turki adalah pengikut mazhab Hanafi dan amat mengagungkan imamnya; sedangkan ziarah mereka ke syekh besar tarekat Qādiriyah semata-mata adalah bagian dari penghormatan luas kepada wali yang bersangkutan, dan akan menjadi topik studi kasus di bawah ini.

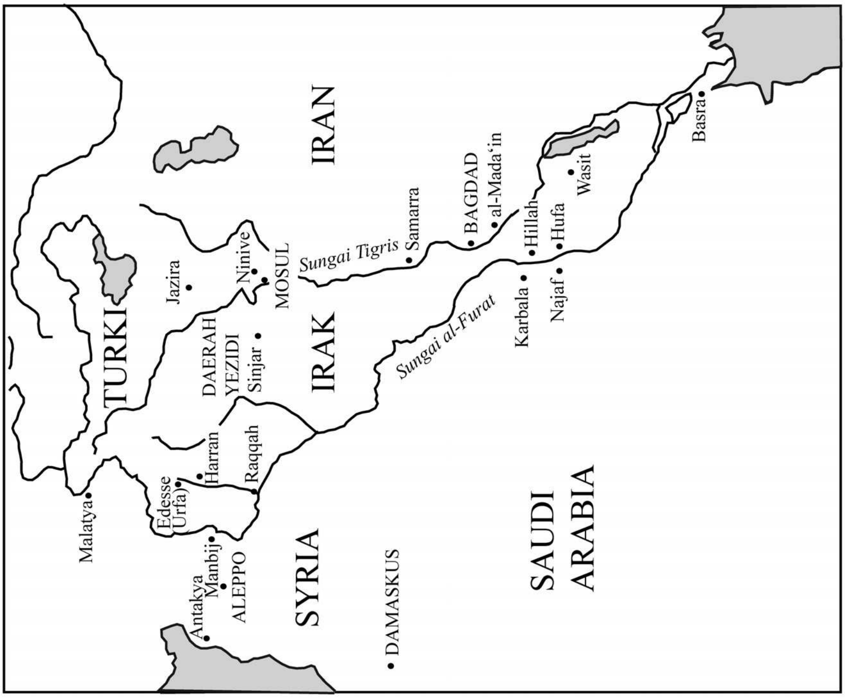
Tempat-tempat ziarah Syiah di Irak Selatan juga menjadi incaran, baik oleh para peziarah maupun oleh para penguasa Timut Tengah. Saddam Hussein melakukan restorasi atas komplek megah di Najaf dan Kerbala—tempat imam Ali dan putranya al-Husain dimakamkan—tetapi pada waktu yang bersamaan ia juga menindas masyarakat Syiah Irak[13]. Ritus peribadatan kaum Syiah dilaksanakan pada makam-makam anggota keluarga Ali yang semuanya terpusat dalam satu kompleks, dan terletak di tengah sebuah halaman yang luas (*ṣaḥn*). Situasi di tempat ini amat mirip dengan situasi di Ka’bah, apalagi para peziarah juga bertawaf tiga kali mengelilingi makam wali; ritus dilalukan pula untuk orang mati yang digotong dalam peti mayat sederhana dari kayu dibawa mengelilingi makam wali. Kemegahan “ambang keramat” itu (*‘atabah muqaddasah*), dengan kubah dan menara dari emas yang gemerlapan, tidak ada tandingannya di seluruh Timur Tengah. Tempat-tempat ziarah tersebut

---

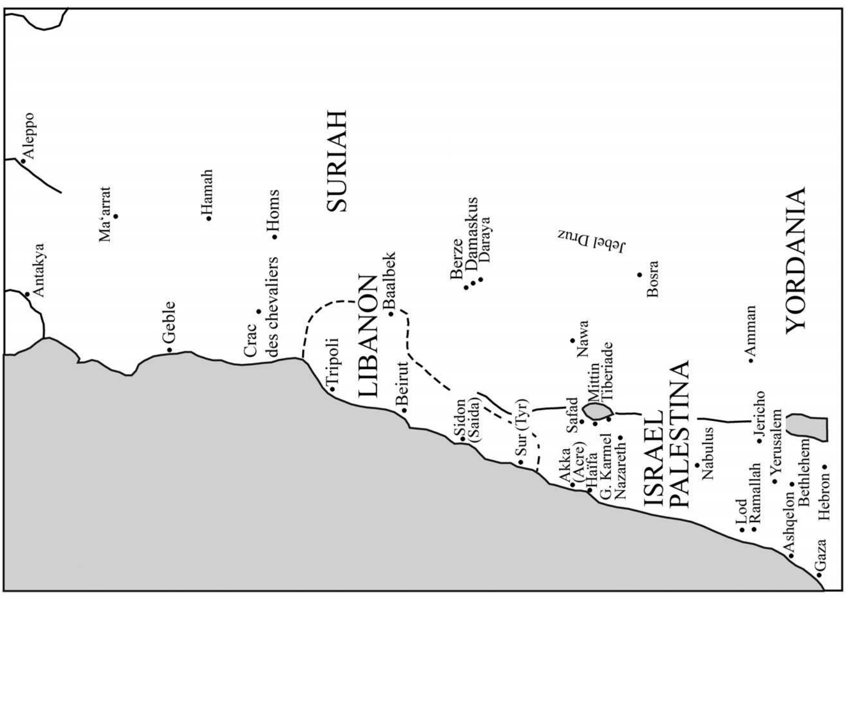
[11] Dapat dicatat di sini bahwa keinginan balas dendam kaum Syiah kini disalurkan di Damaskus. Beberapa penduduk kota itu menceritakan kepada kami bahwa banyak orang Iran yang berziarah ke Damaskus mengunjungi makam khalifah Umayah Mu‘āwiya, dekat masjid besar, untuk memakinya dan membuang sampah di atasnya. Sudah diketahui bahwa khalifah itu adalah lawan ‘Alī b. Abī Ṭālib, terutama di Siffin.

[12] Di Damaskus, kantin umum yang dibangun bersebelahan dengan kompleks makam Ibn ‘Arabī disebut *Takiyah Salīmiyah*.

[13] Y. Richard (1991, hlm. 152).



Peta Irak



Peta pantai timur Lautan Tengah

berada di tengah kawasan pemukiman, dan kemegahannya merupakan kontras yang amat mencolok dengan "daerah perkotaan di kawasan bawah yang rumah-rumahnya terutama terbuat dari tanah liat"[14]. Di dekat Damaskus, di sebuah kota kecil yang disebut menurut nama tokohnya, konon terdapat kompleks makam Siti Zainab, putri imam Ali. Teknik pembuatan maupun tata letak kompleks itu tidak berbeda dengan yang ditemukan di tempat-tempat keramat di Irak, yaitu memiliki corak khas Persia. Hubungan yang erat antara rezim politik Suriah dan Iran telah memungkinkan para seniman yang dikirim dari Iran ke Suriah untuk bekerja dalam kondisi terbaik. Sejak pembangunan masjid Sayyida Roqayya, putri Husain, yang baru rampung itu, aliran Syiah telah memasuki jantung Kota Damaskus kuno, hanya beberapa langkah dari pusat spiritual kaum Umayah: geografi spiritual jelas mengandung dimensi geo-politik tertentu...

Berbicara tentang lingkungan Syiah, perlu dicatat bahwa *mazār* (tempat ziarah) kaum Alawi Suriah tidak menghadap ke Mekkah. Oleh karena anggota-anggota sekte itu tidak melakukan salat, tempat keramat itu tidak memiliki ruang sembahyang. Malah kebanyakan *mazar* hanya berupa bangunan-bangunan kecil yang terpencar-pencar di pegunungan.

Kehadiran wali, seperti telah dikatakan di atas, membangkitkan kehidupan di lingkungan sekelilingnya. Kompleks Najaf, yang pada awalnya tidak lebih dari suatu "dataran tinggi yang gersang"[15] sejak lama merupakan salah satu pusat pengajaran agama Islam yang terbesar, lengkap dengan lembaga-lembaga pendidikan agama serta perpustakaan-perpustakaannya. Kebanyakan ulama Syiah yang terbesar (*mujtahid, marja'*) pernah menetap di situ, termasuk Khomeini sendiri. Di situ, seperti juga di tempat lain di dunia Islam pada umumnya, kegiatan-kegiatan religius berjalan penuh semarak dan tidak dapat dipisahkan dari kegiatan perdagangan yang tidak kurang semaraknya[16]. Al-Harawī (wafat 611 H/1215 M) menggambarkan Kerbela sebagai sebuah desa, sedangkan kini penduduk kota Kerbala berjumlah lebih dari delapan puluh ribu jiwa, ditambah seratus ribu peziarah yang datang berkunjung pada bulan Muharam[17]. Di lingkungan Sunni, daerah di sekitar makam yang ada di wilayah perkotaan, juga dapat berkembang dengan mengesankan. L. Massignon menulis

---

[14] P.J. Luizard (1991), hlm. 144-145 mengenai Najaf, dan hlm. 149 mengenai Karbala.

[15] *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. III, 871.

[16] P.J. Luizard (1991, hlm. 141-144).

[17] Lihat Abū l-Ḥassan 'Alī Al-Harawī (1957, hlm. 175); *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, art. *Karbalā'*, jil. IV, 665.

bahwa kubah al-Jīlānī di Bagdad "benar-benar dikelilingi oleh sebuah Kota Qādiryīn (pengikut Qodir)"[18]; sedangkan kampung Kurdi Damaskus berkembang menjadi makmur di antara dua kutub spiritualnya: yaitu makam Syekh Amin Kuftārū di Selatan, dan makam Syekh Khālid (H̲ālid) Naqsybandī di utara. Sementara itu F. de Jong menyatakan bahwa kehadiran makam Ibrahim dan para leluhur lainnya di Kota Hebron telah menimbulkan pemusatan sejumlah besar zawiyah di daerah sekitarnya[19].

Lebih sering lagi, sang walilah yang memberikan namanya kepada kampung tempat dia dimakamkan. Di tepi kiri Sungai Tigris, kampung al-A'ẓamiyyeh—yang dahulu merupakan sebuah desa merdeka yang terpisah dari Bagdad—memperoleh namanya dari *al-imām al-a'zham* Abu Ḥanīfah, dan sebuah pintu gerbang yang terletak di Selatan desa disebut Bāb al-Mu'azzam[20]. Berhadapan dengan al-A'ẓamiyyeh, di tepi kanan Sungai Tigris, terdapat kampung Kāzhimain, yang dinamakan menurut nama Mūsā Kāzhim, salah seorang keturunan Ali, yang dimakamkan di tempat itu dengan cucunya, yaitu Muḥammad al-Jawwād: jadi Imam Syiah yang ketujuh dan kesembilan dimakamkan di bawah dua kubah kembar keemasan. Di Kota Hebron terdapat sebuah kampung bernama "Kampung Ali al-Bakkā", untuk mengingat betapa syekh ini (wafat 670 H/ 1271 M) disanjung oleh para penguasa-penguasa Mameluk yang pertama[21]. Juga tidak boleh diabaikan kampung "Syekh Muḥyī l-Dīn" di Damaskus; makam Ibn 'Arabī terkurung di tempat itu di tengah jaringan sempit lorong-lorong di mana terdapat salah satu pasar yang paling ramai di kota ini.

Orang-orang berusaha berada di dekat tempat suci itu bukan hanya ketika semasih hidup, tetapi juga setelah meninggal, dalam penantian akan kehidupan di masa depan (dibangkitkan dari kematian ketika kiamat). Kompleks pemakaman *Wādī-al-Salām* di Najaf merupakan kompleks pemakaman yang paling luas dan paling mengesankan dari wilayah studi kami. Banyak orang Syiah mendatangi kompleks tersebut ketika merasa sudah tua atau dalam keadaan sakit parah dengan tujuan meninggal di situ; atau memohon supaya dikuburkan di tempat itu[22]. Kompleks pemakaman

---

[18] Lihat Massignon (1908b, hlm. 330).
[19] Lihat De Jong (1983, hlm. 173).
[20] Lihat G. Le Strange (1900, hlm. 192, 282, 349); L. Massignon (1908b, hlm. 336). Pada tahun 567 H/1171 M, seorang musafir Barat yang mengunjungi Bagdad melukiskan "kampung Abū Ḥanīfa"; lihat *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. I, 928.
[21] Mengenai al-Bakkā dan zawiatnya, lihat M. al-'Ulaymī (1866, hlm. 425, 492); Muğir al-din al-'Ulaymī wafat tahun 928 H/1521 M.
[22] Suatu laporan Inggris menyebut bahwa ada enam ribu jenazah yang dimakam setiap tahun di kuburan agung Najaf (P.J. Luizard 1991, hlm. 165). Menurut

raksasa itu, dengan batu nisannya yang tak tertata dan berwarna-warni itu, tiada hentinya didatangi mobil-mobil atau bis-bis yang menurunkan peti mayat, dan Kota Najaf memiliki kegiatan luar biasa di bidang industri jasa pemakaman[23]. Menurut kepercayaan di kalangan kaum Syiah, orang-orang yang dimakamkan di Karbala atau Najaf bakal luput dari siksaan di alam kubur; oleh karena itu, daya tarik kompleks pemakaman imam Ali dapat dibandingkan dengan keinginan umum di kalangan umat Islam untuk dikubur di Madinah dekat makam Nabi. Dahulu di Bagdad, keterkaitan antara wali dan kelompok-kelompok sosial yang berbeda turut menentukan penyebaran geografis tempat-tempat pemakaman; misalnya, kaum bangsawan lama minta dikubur dekat Ma'rūf al-Karkhi atau Junaid, sedangkan budak-budak hitam dikubur dekat al-Hallāj, "wali yang dikucilkan itu"[24]. Banyak pengikut mazhab Hanbali dikuburkan di dekat makam al-Hanbali, dan dengan sendirinya pengikut Hanafi dimakamkan dekat makam Abū Hanīfah[25]. Sedangkan bagi anggota-anggota tarekat Qādiriyah, sudah lama tidak ada lagi tempat luang yang tersedia dekat makam gurunya, dan oleh karena itu mereka acap dikuburkan di pemakaman umum Ma'rūf al-Karkhi.

Di Damaskus, sudah berabad-abad lamanya Syekh Arslān merupakan daya tarik bagi "para ulama" dan kaum sufi yang meminta dikuburkan di dekat makamnya sesuai dengan ritus pemakaman yang sangat rinci: doa bagi orang yang meninggal dilakukan oleh penduduk Damaskus di masjid Umayah, kemudian arak-arakan pemakaman, yang sering sangat besar, menuju tempat "Syekh Arslan". Ritus itu masih dilakukan sampai sekarang, karena wali yang paling populer di kota itu pada abad ke-20, Ahmad al-Harūn, dimakamkan pada tahun 1962 dalam kompleks makam Syekh Arslān sendiri, sedangkan makam ulama Muhammad Shāliḥ Farfūr, yang wafat tahun 1986, terletak di ruang masuk makam itu.

Kompleks makam daerah perkotaan di atas merupakan hal yang kontras dengan makam-makam lainnya di Timur Tengah, yang sepenuhnya menyatu dengan dunia mineral dan dunia tumbuhan. Dari satu daerah ke daerah lain, terdapat banyak kubah, sering kali berukuran kecil, yang menghiasi puncak gunung dan bukit. Di wilayah kaum Yazīdī[26], tempat-tempat keramat sedemikian menyatu dengan lingkungan di sekililingnya

---

penulis beraliran Syiah, hanya tanah liat di sekitar makam Husayn di Karbala yang memiliki khasiat penyembuh (lih. D.M. Donaldson 1933, hlm. 90).

[23] P.J. Luizard (1991, hlm. 166).

[24] L. Massignon (1908a, hlm. 648).

[25] *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. VI, 121 (art. *Maibara*).

[26] Kaum Yazīdī adalah suatu sekte Islam yang telah mengintegrasikan banyak unsur sinkretis dalam kerangka kepercayaannya; mereka bermukim di daerah pegunungan kawasan Kurdi di barat daya Kota Mosul.

sehingga dalam legenda dinyatakan diciptakan oleh Allah bersamaan dengan gunung tempat lokasinya[27]. Di atas bukit-bukit buatan Jebel Druz terdapat makam-makam kosong kecil berbentuk limas yang puncaknya dikapur putih; makam-makam itu didirikan terutama sebagai penghormatan kepada para nabi, khususnya Nabi Khidlir[28]. Demikian pula, makam Nabi Yunus (Jonas) menempati puncak tertinggi Gunung Alawi (sekitar 1200 m)[29]. Kami cenderung menjelaskan letak *mazar-mazar* yang berada di ketinggian itu dengan sifat marjinal akidah para peziarah: yaitu terutama kaum Alawi dan kaum Druz yang pergi menghindari kaum Sunni sebagai penakluk yang menguasai dataran rendah.

Biarpun demikian, Islam Sunni menghayati pula simbolisme spiritual daerah pegunungan. Sejak sangat lama orang Suriah menganggap pegunungan Libanon sebagai tempat pemukiman para *abdāl*, yaitu kategori wali yang menurut Nabi Muhammad bermukim di *Bilād al-Syām*[30]. Adapun Gunung Qāsiyūn, yang konon merupakan tempat ratusan nabi menetap atau menghembuskan nafas terakhir[31], tak habis-habisnya dipuja para penyair Damaskus dalam syair-syairnya[32]. Setiap hari Jumat, para syekh melintasi lereng-lerengnya, berjalan dengan kaki telanjang "untuk menghormati para ulama besar dan wali yang dimakamkan di situ"[33]. Menjelang puncak Gunung Qāsiyūn, di luar semua wilayah pemukiman, terdapat "Makam 40 Wali" (*Maqām al-Arba'īn*). Dalam kompleks tersebut terdapat, antara lain, sebuah ruangan dengan empat puluh ceruk pada dindingnya (*miḥrāb*) yang menurut satu versi merupakan penghormatan bagi para nabi atau, dalam versi yang lain, bagi para *abdāl*; juga "Gua Darah" (*maghārat al-dam*) tempat Qabil konon membunuh Habil. Dalam gua tersebut terlihat sebuah rongga alami yang seakan membentuk moncong lengkap dengan lidah raksasa dan taring-taringnya; dan lubang rongga itu dicat dengan warna merah menyala... Dari dua tempat pada langit-langit gua mengalir "air mata" Qāsiyūn yang menangisi kematian Habil: di tempat ini terjadi perpaduan total antara alam mineral dan dunia manusia. Selain itu, warna merah dari batu-batu yang berada di sekitar makam memberi bukti,

---

[27] R. Lescot (1938, hlm. 78).
[28] Lihat N. Bouron (1930, hlm. 286).
[29] Lihat Hāsyim 'Uṯman (1985, hlm. 227).
[30] Lihat misalnya Ǧalāl al-dīn al Suyūṭī (1959, jil. II, 456-458).
[31] Angka-angka sangat bervariasi menurut penulisnya.
[32] Lihat M. al-'Adawī (1956, hlm. 5, 8); Mahmūd al-'Adawī wafat tahun 1032 H/1622 M.
[33] Lihat Mūsā Syaraf al-dīn Ibn Ayyūb, *Al-Rawḍ al-'aṭir fīmā tayassara min aḫbār ahl al-qarn al-sābi' ila ḫitām al-qarn al-'āšir*, ditulis pada tahun 999 H/1590 M, naskah, Damaskus, fol. 225a.

menurut kepercayaan masyarakat Damaskus, bahwa pembunuhan pertama yang dialami manusia memang terjadi di tempat itu[34].

Di Palestina pun terdapat pula suatu "Makam 40 Tokoh Syahid" (*Masyhad al-Arba'īn*) yang terdapat di puncak Gunung Rumada dekat Kota Hebron (Al-Khalil)[35]. Walaupun tempat itu dikeramatkan, tidak ada satu pun kitab lama yang menyebut tempat tersebut. Ada satu kasus gunung keramat lainnya yang berkaitan dengan salah satu peristiwa hikayat nabi-nabi: orang Kurdi percaya bahwa bahtera Nabi Nuh terdampar di Gunung Jūdī di perbatasan antara Irak dan Turki, dekat Kota Gazira, dan bahkan salah satu majalah Islam Kurdi dinamakan Jūdī[36]. Al-Qur'an (11:44) juga menyebut sebuah gunung dengan nama yang sama, tetapi gunung tersebut terletak di Arabia; kemudian orang-orang Islam menggunakan nama itu untuk sebuah gunung di Mesopotamia. Di Gunung Jūdī itu masih ada puing-puing sebuah makam, yang disebut *Safinat Nabi Nuh* (bahtera Nabi Nuh) yang dihormati oleh pengikut ketiga agama samawi[37].

Umat menghormati bekas tapak kaki para nabi yang terdapat di batu, oleh karena bekas tapak tersebut acap kali merupakan satu-satunya jejak fisik dari kehadiran mereka di dunia. Dengan demikian manusia dapat bebas melampaui jarak waktu ratusan dan bahkan ribuan tahun. Batu karang besar di Al-Quds atau Yerusalem (panjang 18 m dan lebar 14 m), yang membentuk puncak Gunung Moriah dalam hal ini memegang peranan yang amat penting: Ibrahim datang ke tempat itu dengan putranya yang sedianya akan dikurbankan, bagian paling suci dari kuil nabi Sulaiman terletak di situ, dan akhirnya di tempat itu pula Nabi Muhammad melakukan Mikraj. Di batu tersebut terpusat seluruh kesucian Masjid al-Aqshā, begitu juga pertarungan politik dan strategis yang sangat besar berasal dari tempat itu: kita lihat misalnya bagaimana dinasti Umayah dengan cepat memberikan cap Islam kepada tempat itu[38]. Di daerah pinggiran selatan Kota Damaskus, Masjid al-Aqdām (atau al-Qadam,

---

[34] Tentang makam ini, lihat Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 97); Muḥammad Amīn (tth.). Sebuah makam Habil lain berada di puncak sebuah bukit, dekat jalan yang menghubungkan Damaskus dengan Gunung Libanon.

[35] Lihat al-'Ulaymī (1866, hlm. 427).

[36] Tradisi Islam dalam hal ini mengikuti tradisi Mesopotamia kuno.

[37] Lihat artikel *Dğudi* dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. II, 588-589, dan al-Harawī (1957, hlm. 152). Menurut Alkitab, bahtera Nabi Nuh terdampar di Gunung Ararat, di Turki bagian Timur (Armenia).

[38] Beberapa sumber menyebut batu besar H̲adir, dengan nama "Nağ-Nağ", yang terletak di bawah pelataran *ḥaram syarīf*; lihat Muḥammad Syams al-dīn al-Suyūṭī (1982, hlm. 200). Mengenai bekas tapak kaki berbagai nabi di atas batu karang Al-Quds, lihat T. Canaan (1927, hlm. 241).

artinya kaki) konon memiliki sebuah batu dengan bekas tapak kaki yang menurut satu versi adalah bekas tapak kaki Nabi Musa atau, menurut versi lainnya, Nabi Muhammad. Ibn Battuta menceritakan pengalamannya ketika pada tahun 749 H/1348 M, dia menyaksikan arak-arakan panjang orang-orang Damaskus—laki-perempuan dari semua lapisan umur dan semua agama—yang memohon kepada Allah agar dilindungi dari wabah pes (*‘al-thā‘ūn al-a‘zham*), namun kini tempat suci itu nyaris tidak lagi dianggap penting[39].

Gua dan gunung sering dikaitkan dengan pemetaan sakral, dan gua dilambangkan sebagai perut dari gunung. Kita telah melihat salah satu contohnya di atas dengan Makam al-Arba‘in; jangan juga dilupakan bahwa, konon, sebelum memperoleh wahyu, Nabi Muhammad sering menyendiri dalam sebuah gua (*Hirā’*) yang terletak di dekat puncak Jabal al-Nur yang menjulang di atas Kota Mekkah. Nabi Muhammad bahkan konon berkata, “Setiap nabi memiliki gua tersendiri yang diperuntukkan baginya”[40]. Di Palestina dan di Suriah terdapat banyak *ghār* atau *maghārah*, tetapi itu hanya untuk para nabi[41]. Bagi para nabi yang tergolong penting, gua-gua itu dilengkapi dengan sebuah kubah dan sebuah masjid. Itulah yang terjadi pada Nabi Salih, yang dimakamkan di Ramallah di bawah Masjid Putih (*al-jāmi‘ al-abyadl*)[42], namun juga dan terutama terjadi pada Nabi Ibrahim. Nabi ini konon lahir di sebuah gua, yang menurut satu kepercayaan, berada di Urfa (Edessa kuno) di perbatasan antara Suriah dan Turki[43], sementara menurut kepercayaan lain berada di Damaskus (Berzé), di kaki Gunung Qāsiyūn[44]. Terdapat lebih banyak tanda bahwa sesepuh kaumnya itu, berikut seluruh keluarganya, dimakamkan di gua Makpala di Al-Khalil (Hebron), namun para peziarah dari ketiga agama yang disebut tadi hanya boleh melihat makam kosong yang berada di luar gua. Pada akhirnya harus dicatat juga, di lingkungan Syiah Itsnā ‘Asyariyah (penganut Dua Belas Imam) ada perlambang yang mirip gua: orang-orang Irak penganut cabang Islam tersebut percaya bahwa lenyapnya Imam ke-12, “Mahdi yang dinanti-nantikan” telah terjadi pada tahun 261

---

[39] Lihat Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 95-96); lihat juga J. Sourdel-Thomine (1952-54, hlm. 73).

[40] *Man min Nabī illā wa lahu ġār*; lihat T. Canaan (1927, hlm. 59). Tentang simbolisme spiritual gua, lihat A. Dupront (1987, hlm. 390).

[41] Al-‘Ulaymī (1866, hlm. 67) menyebut “gua keenam puluh nabi” (*maġārat al-sittin Nabī*) dekat Al Khalil.

[42] *Idem*, hlm. 23, 418.

[43] Lihat Kāmil al-Ḥalabī al-Ġazzī (1926, jil. I, 550).

[44] Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 96-97) mendeskripsikan gua itu dan menyebut tempat lahir yang lain di Irak; lihat juga al-‘Adawī (1956, hlm. 16).

H/874 M dalam suatu terowongan bawah tanah (*sirdāb*) yang terletak di Samarra. Sebuah masjid dibangun di atas ruang bawah tanah itu, dan dinamakan Ghaibat al-Mahdī[45].

Air yang mengalir di dekat tempat-tempat suci juga dianggap keramat, karena keluar dari tanah yang menampung sang wali. Sumur Syekh Arslan di Damaskus, mata air Nabi Ayyub di daerah Hawran, mata air Nabi Yunus dekat Niniva atau kolam Sitti Maryam di Al-Quds (Yerusalem)[46], semua sumber air itu dianggap sekarang memiliki atau di masa lalu pernah memiliki berbagai khasiat penyembuh; sumber air itu juga memiliki berbagai fungsi, seperti ditulis oleh A. Dupront mengenai air Zamzam di Mekkah[47]. Namun jenis-jenis penyakit yang diharapkan sembuh oleh para penderita yang datang berziarah pada umumnya adalah kemandulan, demam, dan eksim[48]. Penduduk daerah Aleppo kerap mengunjungi makam Syekh Rih di Desa Yal Baba, karena air dari mata airnya dianggap mampu menyembuhkan rematik; jenis penyakit itu dinamakan *al-rīḥ* dalam dialek Aleppo dan sang wali—apabila dia memang pernah ada—dipanggil dengan nama penyakit yang dapat disembuhkannya.

Dengan adanya air, maka pohon-pohon pun tumbuh subur. Keterkaitan antara kedua unsur itu terutama menyangkut *mazar-mazar* di daerah pertanian atau pegunungan. Di wilayah sekte Alawi, setiap makam dikaitkan dengan sebuah pohon raksasa yang umurnya mencapai ribuan tahun (pada umumnya pohon oteng). Di pegunungan Kurdi dan di daerah pedesaan Palestina, para peziarah menggantungkan potongan-potongan kain pada ranting-ranting pohon sebagai tanda syukur setelah kaulnya terkabul[49]. Tumbuh-tumbuhan yang ada di sekitar kompleks makam dianggap milik wali, dan banyak terdapat cerita penampakan wali yang muncul untuk memberi peringatan kepada orang-orang yang dengan sembrono telah berani memotong kayu milik sang wali[50].

---

[45] Kaum Sunni seperti juga kaum Syiah kini masih mengunjunginya. Lihat P.J. Luizard (1991, hlm. 152), dan al-Harawī (1957, hlm. 160).

[46] Lihat Ibn Ṭūlūn (1984, hlm. 138, 146), dan al-Harawī (1957, hlm. 41); Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 228); T. Canaan (1927, hlm. 111).

[47] Dupront (1987, hlm. 400). Mata air Nabi Ayyūb dan Nabi Yunus masih dikunjungi oleh mereka yang ingin sembuh.

[48] Nabi Ayyūb pernah selama bertahun-tahun menderita suatu penyakit kulit berborok, dia konon menyembuhkan eksimnya dengan air itu.

[49] R. Lescot (1938, hlm. 79); T. Canaan (1927, hlm. 30-31).

[50] T. Canaan mencatat beberapa anekdot mengenai itu, tetapi kami diberitahu juga kasus Syekh Rāsyid, yang makamnya terletak di Bahlūniyah, di perbatasan antara Suriah dan Libanon. Di desa Palestina Khidlir (al-Ḥaḍir), penduduk setempat, baik yang beragama Nasrani maupun Islam, tidak menyentuh tanah milik biara Santo

Warisan Pra-Islam

Tulisan di atas menunjukkan dengan amat jelas bahwa warisan para nabi masih terus hidup. Hendaknya diingat bahwa bagi kaum muslimin, warisan kepercayaan/tradisi tersebut tidak hanya bersumber dari al-Qur'an, tetapi juga dari Injil. Al-Qur'an memang hanya menyebut 27 nabi, tetapi ada hadis yang menyatakan bahwa jumlah nabi tidak kurang dari 124.000, dan 313 di antaranya adalah *rasul*. Hal ini perlu dikemukakan terutama untuk menjelaskan berlimpahnya jumlah makam yang dikaitkan dengan nabi-nabi di Palestina. Dalam Islam, Palestina dianggap sebagai Tanah Suci (*ardl muqaddasah*)[51] dan Nabi Muhammad berikut para Sahabat melaksanakan salat dengan berkiblat ke Al-Quds (Yerusalem) kurang lebih selama 16 bulan. Kendati sumber-sumber tertulis menyebutkan Suriah dan Damaskus pada khususnya sebagai tempat yang diberkahi dengan berbagai keunggulan dan rahmat, hanya Palestina-lah yang diberi predikat suci. Nama Yerusalem dalam bahasa Arab adalah *Al-Quds* atau *Bait al-maqdis* (dari akar kata *qadasa*)[52]. Pada Zaman Pertengahan, ziarah ke Tanah Suci Hedjaz sering didahului atau diikuti oleh ziarah ke tempat suci di Yerusalem dan Al-Khalil (Hebron), dan penulis Suriah Ibn Taymiyah, ketika mengecam ekses-ekses dari ritus ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat sezaman, menyebut satu hadis yang mengatakan bahwa kaum muslimin hanya boleh berziarah ke masjid Mekkah, Al-Quds dan Medinah[53].

Berbagai petunjuk, baik di masa lalu maupun di masa kini, menguatkan keutamaan para nabi dalam hal kesucian. Fatwa-fatwa Ibn Taymiyah yang mengecam ziarah kubur (*ziyārat-al-qubūr*) lebih banyak ditujukan kepada ziarah ke makam nabi daripada ziarah ke makam para wali; dan ketika Ibn Battuta, yang hidup pada zaman yang sama, mengisahkan pengalamannya di Bilād al-Syām, dia pun lebih sering menyebut kelompok pertama (para nabi) daripada kelompok kedua (*awliyā'*)[54]. Dalam *Uns Ghalīl* yang ditulisnya pada tahun 900 H/1494 M, catatan-catatan mengenai para syekh hampir tidak berarti bila dibandingkan dengan tulisan yang berhalaman-halaman panjangnya mengenai para wali[55]. Keutamaan

---

George (yang disamakan di Palestina dengan Khidlir, seperta akan kita lihat di bawah) dan hal itu dipertahankan sampai kini.

[51] Al-Qur'an, 5:21.

[52] Lihat dalam hal ini al-'Ulaymī (1866, hlm. 204-210).

[53] Lihat Ibn Taymiyah (1980), yang mengumpulkan semua fatwa dari syekh ini tentang ziarah kubur (hlm. 15, 21, 117).

[54] Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 53-108).

[55] Terutama yang menyangkut Ibrahim (hlm. 23-55) dan Musa (hlm. 68-94).

para nabi ini terwujud secara konkret pada kondisi fisik di lapangan. Di Palestina, kompleks makam yang terbesar adalah makam para nabi, dan para nabi itulah yang pertama-tama dimohon menjadi perantara ketika umat memanjatkan doa atau mengucapkan kaul[56]. Selama penelitian di lapangan, kami merasa heran dan takjub melihat betapa para wali kurang diperhatikan di daerah yang kami teliti. Informan-informan kami bahkan tidak menyebut ‘Alī Nūr al-Dīn al-Yasyrūthī (wafat 1899), seorang syekh sufi, padahal ia memiliki pengaruh besar yang memancar dari zawiyahnya di ‘Akka, tempat ia dimakamkan, ke seluruh daerah sekitarnya[57]. Kurangnya perhatian ini disebabkan pertama-tama oleh terbatasnya gerakan sufi di Palestina pada abad ke-19 dan ke-20—dalam hal ini tarekat Yasyrūthiyah merupakan perkecualian[58]—namun terutama karena Palestina adalah tanah para nabi. “Kami tidak membutuhkan wali-wali”, kata seseorang menjawab pertanyaan kami, “karena para nabi hadir di tengah kami”.

Para sufi sebagai tokoh yang berpotensi menjadi wali, diilhami oleh kehadiran para nabi dan dari para nabi itu pula mereka memperoleh bantuan kekuatan spiritual. Sementara syekh dari Damaskus mengatakan bahwa “dewan wali” (*dīwān al-awliyā’*) dari seluruh Bilad al-Syam berkumpul—secara batin/spiritual saja—di dekat Nabi Yahya di Masjid Umayah; nabi itu konon memimpin rapat setiap hari Jumat menjelang salat Jumat. Penampakan (*al-ru’ya*), yang juga merupakan sebuah peristiwa spiritual lain yang terjadi di dunia gaib, menandakan konon adanya hubungan tertentu antara para nabi dan para wali. Muhammad Ibn Abi l-Luthf (wafat 993 H/1585 M) yang pernah menjabat mufti Yerusalem, pernah mengambil bagian pada acara zikir di rumah seorang sufi, dan pada kesempatan itu dia melihat “wujud spiritual” (*rūhāniyah*) Nabi Ibrahim keluar dari makamnya dan mengambil bagian pada acara zikir itu[59]. Secara umum, kaum sufi lebih peka terhadap warisan para nabi itu daripada kaum muslimin pada umumnya. Di Berzé, suatu keluarga pengikut tarekat

---

[56] T. Canaan (1927 , hlm. 47, 88, 133).
[57] Sultan Osmani ‘Abd al-Ḥamīd adalah anggota dari tarekatnya, yang telah menyebar ke seluruh Timur Tengah.
[58] Lihat F. De Jong (1984a, hlm. 35-36, 41, 43-44).
[59] Lihat Nağm al-dīn al-Ġazzī (1945, jil. III, 11-12). Dalam salah satu fatwanya, Ibn Taymiyah mengecam *nawbat al-Halīl*, yaitu sebuah pagelaran musik spiritual (*samā*) yang dipentaskan oleh suatu rombongan sufi di dekat makam Ibrāhīm di Al Khalil. Pada kesempatan itu bilal masjid meniup suling; lihat Ibn Taimiyah (1980, hlm. 112-113, 116). Tentang hal ini harus diingat bahwa Kota Al Khalil (Hebron) sedemikian erat kaitannya dengan Ibrahim sehingga disebut oleh orang Islam al-Halīl “sahabat akrab Allah”, yang merupakan julukan Nabi Muhammad.

Rifaiyah menjaga goa di mana konon Nabi Ibrahim dilahirkan; setiap minggu di masjid yang berdekatan dengan tempat itu diadakan suatu *nawba* yang mungkin sekali mirip dengan *nawba* yang dikecam oleh Ibn Taymiyah. Tidak jauh dari tempat itu, dan sampai saat ini, para sufi dan ulama berkhalwat (mengasingkan diri) selama beberapa hari di Makam al-Arba'īn, di Gunung Qāsiyūn yang telah menjadi tempat pengungsian banyak nabi[60].

Sekalipun demikian para penulis menyatakan bahwa hanya Nabi Muhammad dan Nabi Ibrahim yang makamnya diketahui dengan pasti. Yang pertama dimakamkan di Madinah dan yang kedua di al-Khalil (Hebron); tempat pemakaman nabi-nabi yang lain hanya merupakan dugaan saja[61]. Umat Islam memang mengunjungi tempat penguburan Nabi Isa (*kanīsat al-qiyāmah*), namun ajaran Islam resmi menyatakan bahwa Nabi Isa tidak pernah disalib: dia telah diangkat ke surga dan akan muncul pada hari akhir untuk melawan Antikristus. Oleh karena tidak diketahui dengan pasti di mana nabi-nabi dimakamkan, maka tidak jarang ada seorang nabi yang mempunyai banyak makam. Mari kita batasi pada beberapa contoh saja: makam Nabi Musa konon terletak di dua tempat, dekat Jericho dan dekat Damaskus[62]; makam Yūsa' bin Nūn konon ada di Tripoli, di Naplus, di al-Ma'arra di Suriah atau di Bagdad[63]. Di Israel, dekat perbatasan dengan Libanon, Syu'ayb, nabi kaum Madyan, mempunyai makam yang terutama diziarahi oleh kaum Druz, tetapi dia pun memiliki makam lain di Yordania. Tentang Nabi Yunus, T. Canaan menghitung tidak kurang dari enam makam kosong di Palestina saja[64], dan jumlah ini harus ditambah dengan sebuah makam yang dikunjungi oleh orang-orang Irak di dekat Mosul.

Adanya beberapa tempat keramat yang seolah-olah saling berlomba ini acap kali merupakan ungkapan persaingan antara dua kota. Damaskus dan Aleppo misalnya keduanya mengaku sebagai kota yang menampung sisa jenazah Yahya[65], dan, sebelum zaman pendudukan Israel, konflik pernah terjadi antara penduduk dari dua kota, Ramallah dan Lod, karena, menurut penduduk Ramallah, penduduk Lod pernah mencoba membongkar menara Masjid Shālih untuk memindahkannya ke Lod[66]! Dalam kerangka

---

[60] Lih. Muḥammad Amīn (tth., hlm. 15). Ziarah ke makam itu terbukti telah dilaksanakan sejak abad ke-7 H/ke-13 M; lihat L. Pouzet (1988, hlm. 352).
[61] Lihat Ibn Taymiyah (1980, hlm. 128); al-'Ulaymī (1866, hlm. 424).
[62] Tentang Kota Damaskus, lihat al-'Adawī (1956, hlm. 95-96).
[63] Lih. Kāmil al-Ḥalabī al-Ġazzī (1926, hlm. 417); L. Massignon (1908b, hlm. 331).
[64] Canaan (1927, hlm. 294).
[65] Lihat Ibn Šaddād (1956, hlm. 48); J. Sourdel (1952-54, hlm. 75).
[66] Nabīl al-Āġā (1993, hlm. 143).

ziarah kubur para nabi, persaingan tidak hanya terjadi dalam kalangan Islam, tetapi juga menjangkau ketiga agama samawi. Di kalangan Islam hal itu diwujudkan dalam *mawsim* (*mūsem* dalam dialek setempat), yaitu perayaan musiman untuk wali-wali. Perayaan seperti itu yang dilaksanakan selalu pada waktunya terdapat di Suriah Utara[67], namun *maswim* paling banyak terdapat di Palestina, di mana penyelenggaraannya mempunyai tujuan strategis tertentu: Sultan Baibars, seperti yang telah kami kemukakan di atas, menciptakan beberapa *mawsim* untuk membuat takjub peziarah-peziarah Nasrani yang datang ke Tanah Suci pada waktu Paskah. Karena alasan itu, *mawsim* untuk Nabi Musa dimulai pada hari Jumat yang mendahului Hari Penyambutan Yesus di Yerusalem, dan berakhir pada hari Kamis menjelang penyalibannya.

Perayaan *mawsim* itu berfungsi untuk memperkuat persatuan masyarakat di sekitar pemimpin agama serta syekh tarekat. Keluarga bangsawan Husaini memimpin arak-arakan yang berangkat dari Al-Qudus menuju makam Nabi Musa, beberapa kilometer jaraknya dari kota; setiap tarekat menampilkan panji-panjinya, termasuk keluarga Husaini tadi. Di Ramallah, marga Gasīn memegang peran yang penting sebagai penjaga tanah milik dan zawiyah (*zāwiya* secara harafiah, pojok atau tempat untuk bersembahyang) Abu Yazid al-Bisṭāmi (al-Busthāmī)[68]. Kota tersebut masih merayakan *mawsim* Nabi Salih, walaupun secara terbatas. Pada kesempatan ini, panji kebesaran Nabi Salih, yang disebut *al-bayraq,* ditempatkan di atas punggung seekor kuda. Diiringi oleh seluruh anggota rombongan, kuda tersebut berjalan dari makam al-Busthāmī (al-Bistamī) menuju makam sang nabi. Wakil marga Ghasīn lalu meraih panji kebesaran tersebut dan menciumnya, kemudian ia pun berpidato[69].

Nasib yang khusus menimpa Palestina di abad ke-20 telah membuat *mawsim* Nabi Musa, yang dahulu mampu menarik sampai 25.000 pengunjung, sarat dengan kandungan politik yang sejalan dengan apa yang telah diupayakan oleh Baibars di masa lalu. Sejak awal abad ke-20, di mata orang Palestina, perayaan *mawsim* ini telah menjadi lambang perlawanan nasional menentang kehadiran Inggris dengan janji-janji kosongnya, dan

---

[67] *Mawsim* Ibrahim Ibn Adham di Jabala, yang dalam tulisan Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 75) disebut menarik banyak orang fakir (*fuqara*), tidak lagi dilaksanakan. Demikian pula, di daerah Aleppo, Syekh Rīḥ, yang akan dibicarakan lebih lanjut di bawah ini, dulu dirayakan pada awal musim panas (lihat Kāmil al-Ḥalabī al-Ġazzī 1926, hlm. 371), tetapi kini *mawsim*-nya tidak ada lagi.

[68] Abū Yazīd tidak pernah meninggalkan daerah Khorasan, maka yang dimaksud di sini pastilah sebuah tugu peringatan saja; makam lain tokoh ini di dekat Damaskus juga diziarahi.

[69] Nabīl al-Āġā (1993, hlm. 142).

terutama menentang kemungkinan meluasnya pemukiman Yahudi. Pada tahun 1920, sewaktu berlangsungnya perayaan musim semi, telah terjadi suatu "revolusi", dengan meletusnya kerusuhan yang membuat kedua kubu saling berhadapan selama satu minggu: orang Palestina di satu pihak—baik Islam maupun Nasrani—dan orang-orang Yahudi serta Inggris di lain pihak. Pemerintah Inggris akhirnya melarang *mawsim* tersebut, yang kemudian hanya diadakan secara sporadis. F. de Jong menulis bahwa *mawsim* itu telah dilarang "tepat menjelang, atau pada awal meletusnya Perang Dunia II"[70]. Namun pemerintah Yahudi tampaknya pernah kadang-kadang mengizinkan penyelenggaraaan *mawsim* tersebut sejak tahun 1967, walaupun tidak pernah lagi dirayakan dengan besar-besaran seperti sebelumnya. Sumber-sumber lain mengatakan bahwa *mawsim* dilarang pada akhir tahun 1970-an, karena makam itu terlalu dekat dengan zona militer eksklusif. Bagaimanapun juga, perayaan ini tidak diadakan lagi sejak permulaan *Intifada*, walaupun pemuka-pemuka Islam di Yerusalem telah berkali-kali mengajukan permohonan untuk melaksanakannya[71].

Kaum muslimin dan kaum Yahudi kadang-kadang berbagi warisan kenabian secara damai. Di desa Nabi Samuel, di dekat Kota Yerusalem, makam Samuel ditempati secara tumpang-tindih oleh tiga bangunan dari ketiga agama samawi. Pada waktu perayaan Paskah, orang-orang Yahudi sering berkhalwat di situ selama satu minggu, dan kaum muslimin dari luar negeri kadang-kadang datang dari tempat yang jauh untuk berziarah; konon organisasi *mawsim* tahunan diatur oleh anggota-anggota kedua masyarakat tersebut. Di daerah Galilea, pada musim panas kaum Yahudi menghadiri perayaan Nabi Syu'aib di dekat Safad; dan sebaliknya masyarakat Jaffa berziarah ke makam Nabi Rubin. Dapat dicatat juga kasus makam Zebulon, anak Yaqub, di Saida; sampai tahun 1948, orang-orang Islam juga mengunjungi tempat keramat Judaisme Libanon ini. Namun di Al-Khalil (Hebron), kehidupan bersama antara kedua kelompok agama ini bukanlah tanpa konflik; pada tahun 1980-an, sekelompok pendatang Yahudi telah menduduki masjid makam Ibrahim, dan hanya menyisakan suatu ruang kecil di ujung masjid untuk orang muslim.

Tempat sesungguhnya para nabi dimakamkan tidak diketahui dengan pasti, oleh karenanya komunitas-komunitas yang berbeda tidak berkumpul di sekitar tempat suci yang sama; maka tersusunlah pertalian khusus antara seorang wali dan satu kelompok religius. Misalnya *mawsim* Syu'yab di atas, yang dihadiri oleh kaum Druz dari Libanon dan juga masyarakat

---

[70] De Jong (1986, hlm. 224).

[71] T. Canaan (1927, hlm. 193-214) telah memberikan deskripsi lengkap tentang *mawsim* ini pada tahun 1920.

Hawran dari Suriah, sama sekali tidak pernah dihadiri oleh kelompok religius Islam lainnya. Demikian pula, makam Nabi Yūsa‘ (al-Yasa‘) di Tripoli hanya dikunjungi oleh kaum Alawi. Tidak seperti orang Nasrani Palestina, orang Yahudi tidak pernah mengambil bagian pada *mawsim* Nabi Musa karena, menurut mereka, tempat Nabi Musa dimakamkan tidaklah diketahui. Sebagian orang Islam mengakui ketidakpastian itu, namun mereka menganggap bahwa berkah yang memancar dari tempat itu dapat lebih diutamakan daripada kebenaran historisnya. T. Canaan mencantumkan beberapa kasus tokoh di Palestina yang dihormati sebagai nabi, padahal suatu penelitian etimologis menunjukkan bahwa tokoh-tokoh yang bersangkutan memiliki identitas lain[72]. Tentu saja sejumlah tokoh gerakan "pembaharuan" pernah menentang sikap enteng di atas: yang paling terkemuka di antara mereka adalah Ibn Taymiyah, yang menyangkal keaslian dari berbagai makam, termasuk makam Nabi Nuh[73].

Ziarah ke makam dan upacara-upacara tahunan yang diadakan bukanlah satu-satunya tanda penghormatan kepada nabi-nabi. Setelah Palestina direbut kembali dari kaum Frank, telah diberikan tanah wakaf untuk kompleks makam Nabi Ibrahim di Al-Khalil (Hebron). Disebutkan dalam syarat pemberian wakaf itu bahwa di waktu-waktu mendatang para peziarah hendaknya dijamu dengan kacang hijau (*‘ads*) yang dimasak di tempat itu dan dicampur dengan roti. Menurut al-‘Ulaymi mungkin saja penduduk menyiapkan jamuan itu atas prakarsa sendiri[74]. Praktik seperti itu bagaimanapun tentu cukup dikenal, terbukti Ibn Taymiyah membahasnya sepanjang satu halaman penuh: dia mengutuk mereka yang percaya bahwa makanan yang dihidangkan itu berkhasiat karena dimasak di tempat yang suci[75]. Namun kebiasaan itu ternyata mampu bertahan lebih lama dari sang juru polemik (Ibn Taymiyah) sendiri: hidangan yang disebut *smāth al-Khalīl* (hidangan Ibrahim) bagi orang Palestina sekarang adalah hidangan berupa kacang hijau, dengan pasta yang dibubuhi gula. Di Yerusalem

---

[72] *Idem*, hlm. 287.

[73] Lihat Ibn Taymiyah (1980, hlm. 56); syekh ini tidak menjelaskan makam apa yang dimaksudkannya, karena ada beberapa, baik di Jordania (Kerak) maupun di Israel.

[74] Muğīr al-dīn al-‘Ulaymī (1866, hlm. 45).

[75] Ibn Taymiyah (1966, jil. II, hlm. 220). Pada kesempatan yang sama, *Syayẖ al-Islām* menyatakan bahwa hadis yang menganjurkan orang untuk makan kacang (*lenticula*) bukanlah hadis yang sahih. Menurut hadis itu, kacang tersebut konon memperhalus watak orang dan amat digemari oleh nabi-nabi. Di mata Ibn Taymiyah, justru orang Yahudi-lah yang gemar akan makanan dari tanaman kacang itu! Untuk suatu pendapat yang lain tentang kacang itu, lihat Jalāl al-Dīn Suyūṭī (1959, jil. II, hlm. 193).

beberapa tahun yang lalu perempuan-perempuan tua dari keluarga sufi memberikan sup kacang kepada fakir miskin di zawiyah keluarga mereka. Masih dalam hal hidangan makanan, dapat dicatat juga adanya kue-kue yang dibuat di rumah-rumah pada kesempatan acara *mawsim* Nabi Musa: tidak ada satu rezim politik pun yang mampu melarangnya.

Warisan kenabian lebih diperkuat di Palestina dengan "kehadiran" Isa. Nabi yang disebut oleh Nabi Muhammad "kakakku Isa" itu amat dihormati, seperti juga ibunya Maryam. Umat Islam mengunjungi gereja Maryam, di bagian bawah Yerusalem, dan mereka mengikatkan diri dengan Maryam melalui berbagai kaul. Al-'Ulaymi menyatakan bahwa setelah kota itu ditaklukkan oleh tentara Islam, Khalifah 'Umar b. al-Khaththāb bersembahyang dua rakaat[76] di tempat itu, dan, beberapa dasawarsa yang lalu, perempuan-perempuan mandul masih terlihat mandi di kolam "Sitti Maryam". Umat Islam juga mengunjungi gereja Bethlehem (*kanīsat al-madh*), di mana Nabi Muhammad konon pernah bersembahyang selama perjalanan malamnya (*isra'*) dari Mekkah ke Yerusalem[77]. Baik di kalangan rakyat (muslim maupun Nasrani) Palestina maupun di kalangan Druz dan Alawi, sumpah sering diucapkan atas nama Isa, "*Wa ḥayāt al-Masīḥ illi masaḥ al-dunyā bi-yamīno*", yaitu, "Saya bersumpah atas nama al-Masih yang telah meratakan dunia dengan tangan kanannya." Namun, pernyataan T. Canaan yang menganggap bahwa simbolisme angka 40 (mengenai makam atau *masyhad al-Arba'īn*) berasal dari agama Nasrani, perlu dipertimbangkan kebenarannya, mengingat pentingnya angka tersebut dalam tradisi Islam pada umumnya[78].

Semakin jauh dari Palestina—di mana, kata pepatah lokal, tidak ada satu pun tempat di mana para nabi tidak pernah bersembahyang pada masa lalu—semakin pudar pula kenangan-kenangan tentang nabi-nabi, tenggelam dalam pancaran sinar yang lebih baru dari para wali. Selain kasus Yahya di Damaskus yang sangat khas itu, harus dicatat juga, di Suriah, peran Aleppo dalam penghormatan Nabi Ibrahim. Ibrahim-lah yang memberikan namanya kepada kota itu (Ḥalab), karena dia konon memerah sapi abu-abu miliknya (= *ḥalaba al-syahbā*) di atas bukit tempat benteng kemudian dibangun[79]. Sampai kira-kira tahun 1970-an, penduduk Aleppo masih mandi di "ketujuh kolam Ibrahim" yang merupakan sumber air untuk kota itu. Di Urfa, tempat kelahirannya, terdapat sebuah danau yang

---

[76] Muğīr al-dīn al-'Ulaymī (1866, hlm. 411).
[77] *Idem*, hlm. 414.
[78] Canaan (1927, hlm. 290).
[79] Beberapa sumber menyebut kadang-kadang suatu kambing, bukan seekor lembu; lihat Muḥammad Ibn al-Shiḥna (1984, hlm. 24).

dipersembahkan kepadanya; penduduk muslim tidak memancing ikan yang dikeramatkan, karena dianggap milik *sayyidnā* Ibrahim, dan penduduk Nasrani juga sangat menghormati tempat itu[80]. Di Irak, beberapa lapisan keagamaan tertumpang tindih menutup warisan para nabi, meskipun warisan itu sangat hidup pada awal zaman Islam. Sejak abad III Hijriah, aliran sufi di Bagdad mendorong perkembangan kunjungan-kunjungan ziarah dan memfokuskan konsep kesucian pada syekh-syekh sufinya[81]. Kompleks makam nabi-nabi yang masih diziarahi adalah kompleks Danyāl (Daniel) dan Yunūs (Jonas) di Mosul serta kompleks Dzū l-Kifl (Ezechiel) di Hilla[82].

Peter Brown menyatakan bahwa ada "sedikit kesenjangan antara ziarah kubur dan ortodoksi Islam"[83]. Namun menurut tulisan Ibn Taymiyah, yang disebut "kesenjangan" itu lebih merupakan jurang perbedaan yang menganga lebar, dan ia menuduh bahwa penyebabnya adalah sisa praktik-praktik pra-Islam yang masih dilakukan di kalangan Islam. Sisa-sisa ingatan akan ritus Nasrani dikatakan menjadi ciri beribadah berlebihan yang dilakukan para peziarah kepada wali-wali Islam. Syekh Suriah ini mengambil contoh ritus yang biasa dilakukan peziarah yang mengunjungi makam 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, namun hal itu akan kami telaah secara khusus pada studi kasus di belakang tulisan ini. Hingga kini masih ada kelompok-kelompok minoritas Nasrani yang cukup besar jumlahnya di Timur Tengah, dan Islam Palestina, seperti telah kita lihat di atas, mengintegrasikan berbagai unsur peribadatan milik kaum Nasrani. Yang terjadi di sini bukanlah sinkretisme dalam arti yang sesungguhnya, melainkan keakraban antaragama yang membawa pengaruh timbal-balik antar keduanya. Namun tampak jelas bahwa pengaruh timbal-balik tersebut kurang terjadi pada tataran akidah tetapi banyak pada tataran praktik. Misalnya di Suriah, di mana pemisahan kedua agama bahkan lebih tajam daripada di Palestina: di tahun 1980-an, orang-orang Islam dari Damaskus mengunjungi Mirna, seorang gadis Nasrani yang konon menerima pesan-pesan dari Bunda Maria; tubuhnya dihinggapi tanda-tanda ajaib, dan bahkan dari tangannya keluar minyak zaitun. Lagi pula Mirna bertempat tinggal di dekat makam Syekh Arslān.

Ibn Taymiyah terobsesi oleh gagasan bahwa Islam harus dimurnikan dari segala unsur asing, dan, menurut Hava Lazarus-Yafeh, dia menolak

---

[80] Kāmil al-Ḥalabī al-Ġazzī (1926, hlm. 514). Zaman kini pun para narasumber masih membenarkan hal itu.
[81] L. Massignon (1908b, hlm. 331), (1908a, hlm. 643).
[82] Disebut oleh Al-Harawī (1957, hlm. 154, 156, 174) pada awal abad ke-13.
[83] Brown (1984, hlm. 21-22).

status Yerusalem sebagai kota suci, karena baginya hal itu berarti terlalu mengagungkan Judaisme. Lagi pula Hava Lazarus-Yafeh menambahkan bahwa upaya pemurnian Ibn Taymiyah itu muncul terlalu lambat dalam sejarah Islam untuk dapat menghapuskan warisan seperti itu[84]. Namun *Kitāb al-Ziyārah* tidak menunjukkan sikap yang menentang sifat suci Kota Al-Qudus (Yerusalem) itu; Ibn Taymiyah hanya mengecam orang-orang yang menziarahi tempat-tempat suci Yahudi maupun Nasrani yang ada di Palestina, seperti Bukit Sion dan gereja-gereja yang ada di Yerusalem dan di Bethlehem[85]. Selain itu, al-'Ulaymī mengingatkan peziarah bahwa mereka harus menyebut nama Muhammad setiap kali memasuki kompleks makam seorang nabi, untuk mempertahankan ciri Islami dari ziarah tersebut[86].

Di Timur Tengah, warisan pra-Islam tidak hanya terdiri atas warisan Yahudi-Kristen. Beberapa penulis mengaitkan peringatan kematian imam Syiah al-Husain dengan mitos Persia, dengan pahlawannya Siyāvosh[87]. Di samping itu, setelah adanya dominasi kaum Sunni, sekte-sekte yang mengaku agama Islam berlindung di wilayah pegunungan dan di sana mereka mengembangkan ziarah kubur yang memperlihatkan ciri-ciri kepercayaan kuno. Di wilayah kaum Alawi misalnya ada beberapa makam untuk menghormati "Imam Ali"; namun nama ini diberikan oleh penduduk lokal kepada semua wali yang tidak diketahui identitasnya, dan yang kemungkinan besar merupakan tokoh-tokoh pra-Islam. Perlu dicatat di sini bahwa kaum Alawi mengganti naik haji ke Mekkah dengan ziarah ke kompleks makam para imam mereka[88]. Demikian pula, penghormatan kepada Syekh 'Adī b. Musāfir (wafat sekitar 555 H/1160 M) oleh kaum Yazīdī membuat kaum ini bersalat dengan berkiblat ke makamnya. Mereka bahkan juga melakukan "tawaf" mengelilingi makamnya[89]. Di wilayah pegunungan Kurdi, aliran Sunni sendiri sangat kuat diwarnai penghargaan terhadap alam, hingga muncul sejumlah roh-roh halus yang tidak ada hubungannya dengan agama Islam.

Berbagai ritus penyembuhan dan keselamatan yang dilakukan pada saat ziarah—yang dapat dijumpai di seluruh kawasan Timur Tengah—menandakan bahwa berbagai induk kepercayaan kuno mampu terus

[84] Lazarus-Yafeh (1987, hlm. 332).
[85] Ibn Taymiyah (1980, hlm. 124).
[86] Muğīr al-dīn al-'Ulaymī (1866, hlm. 53-55).
[87] Y. Richard (1991, hlm. 132-133).
[88] Lihat Jafar al-Kange (1983, hlm. 48-49).
[89] Ziarah semacam itu tentu saja dikecam oleh Ibn Taymiyah; lihat R. Lescot (1938, hlm. 41).

bertahan. Islam memang hanya membenarkan nazar (*nadzr*, jamak *nudzūr*) yang dialamatkan kepada Allah[90], namun, penduduk di daerah penelitian kami kerap bernazar kepada wali-wali yang sudah almarhum, dengan menjanjikan misalnya akan membacakan *maulud* untuk mereka apabila permohonannya dipenuhi, atau akan memberikan uang, lilin atau lainnya untuk keperluan makam mereka. Namun patut dicatat bahwa di kota-kota Suriah praktik-praktik seperti itu dilakukan dengan bersahaja, dibanding-kan dengan luapan emosi di kalangan Syiah Irak dan Alawi. Melalui persentuhan fisik dengan benda-benda yang ada di makam, para peziarah berharap memperoleh sebagian dari berkah yang melekat pada barang tersebut: pada tubuh mereka ditempelkan potongan-potongan kain penutup makam atau batu-batu yang terdapat di sekitar makam. Mereka juga mengikatkan potongan-potongan kain pada pohon-pohon di sekitar makam untuk menciptakan hubungan khusus yang istimewa antara mereka dan wali yang bersangkutan. Kebiasan-kebiasaan itu, yang menurut pendapat Ibn Taymiyah berasal dari zaman pra-Islam[91], lebih sering dijumpai di daerah pedesaan dan di lingkungan Syiah serta Alawi. Memang tidak dapat disimpulkan begitu saja bahwa pengaruh Ibn Taymiyah terus berlangsung hingga kini, namun dapat dipastikan bahwa cara ziarah yang biasa-biasa dari penduduk di kota Suriah itu sebagian besar disebabkan oleh dominasi para ulama atas kehidupan religius.

Kepribadian Para Wali

Dalam kerangka tulisan ini, tidak perlu membicarakan nabi-nabi yang mendahului Nabi Muhammad[92]. Namun harus dicatat peran utama Nabi Muhammad dalam tata hubungan antara para nabi dan para wali. Telah disebutkan di atas bahwa, menurut ajaran sufi, para wali hanya dapat menjadi pewaris para nabi melalui perantaraan Nabi Muhammad. Dalam hal ini, tingkah laku sehari-hari di kalangan masyarakat sejalan dengan ajaran agama. Di Damaskus misalnya, apabila kaul para perempuan yang diucapkan atas nama Nabi Yahya dikabulkan, mereka mengadakan upacara

---

[90] Semua buku fikh memuat bagian tentang *nudūr*; lihat misalnya ‘Alā al-dīn ‘Ābidīn (1978, hlm. 202).

[91] Maksudnya Jahiliah; lihat Ibn Taymiyah (1980, hlm. 51).

[92] Secara sepintas perlu pula dicatat bahwa kaum Bahā’is juga menganggap Palestina sebagai tanah para nabi; mereka telah menguburkan “Bāb” Sayyid ‘Alī Muhammad di lereng Gunung Carmel yang menjulang di atas Haïfa, di Israel. Tokoh tersebut adalah pendahulu Bahā’Allah, yang menyatakan diri sebagai nabi di Persia pada abad yang lalu, dan dengan ini menentang ajaran Islam yang menyatakan bahwa Muhammad adalah nabi yang terakhir.

maulid; tetapi maulid tersebut selalu maulid Nabi Muhammad yakni memperingati kelahirannya, serta tanda-tanda ajaib yang menyertainya. Satu-satunya perayaan maulid yang dikenal di Suriah adalah maulid Nabi Muhammad, berbeda dengan Mesir di mana perayaan-perayaan hari lahir para wali bersaing dengan *mawlid nabawi*. Di Damaskus perayaan ini berlangsung selama dua bulan, yaitu Rabiulawal dan Rabiulakhir, dan memberi peluang kepada banyak kelompok penyanyi lagu-lagu keagamaan untuk mengadakan pertunjukan di seluruh wilayah kota. Selain itu, dialek yang digunakan sampai sekarang masih mengandung banyak ungkapan yang menyebut-nyebut Nabi Muhammad; acuan pada Nabi tersebut ini muncul terus menerus dalam semua kegiatan kehidupan sehari-hari dan merupakan salah satu pertanda dari "pengultusan" Nabi Muhammad. Kendati beliau dimakamkan di Madinah, namun setidaknya terlihat hidup dalam berbagai penampakan yang konon diterima baik oleh para sufi maupun orang-orang awam. Perlu ditekankan di sini bahwa, di mata orang Islam, nur wali-wali memudar dan tenggelam berhadapan dengan nur Nabi Muhammad.

Sosok Khidlir (*Haḍir*) "Yang Hijau" (*al-Khadlr al-Akhdlar* di Palestina dan di Libanon) merupakan tokoh perantara istimewa lain antara konsep nabi dan konsep wali. Perdebatan selama berabad-abad yang ditimbulkannya pada dasarnya mengemukakan keberadaan tokoh itu dalam kedua status tersebut, yaitu sebagai wali dan sebagai nabi. Kendati ada beberapa ahli fikh yang berpendirian bahwa tokoh itu meninggal sebelum zaman Islam, penampakannya pada para sufi dan ulama di sepanjang zaman merupakan pertanda bagi yang bersangkutan akan vitalitas "tokoh perintis wali-wali itu"[93]. Di sini pun suara rakyat berpadu dengan pengalaman mistis, sekurangnya jika dilihat dari jumlah desa yang dinamai menurut tokoh itu di Timur Tengah, dan dari jumlah makam yang memakai namanya[94].

Di lingkungan orang Palestina dan Libanon, seperti halnya di kalangan Druz dan Alawi, Khidlir disamakan dengan Santo George, seorang martir Nasrani dari abad ke-4 yang dalam legenda digambarkan sebagai penakluk naga (maksudnya iblis). Kaum Alawi berziarah ke biara Santo George (*dair Mār Jirjīs*), yang didirikan pada abad ke-6 dan terletak

---

[93] Tentang perdebatan-perdebatan itu, lihat tesis kami, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, di bawah pengarahan MM. J. Cl. Garcin dan D. Gril, di Aix-en-Provence, Juli 1993 (terbit 1995), hlm. 413-418.

[94] Tentang desa-desa tersebut, lihat Ibn Šaddād (1984, hlm. 7); T. Canaan (1927, hlm. 14-15).

di kaki Crac des Chevaliers (benteng besar ksatria Frank) di Suriah[95]. Kaum muslimin Palestina bersembahyang di Gereja Khidlir di desa yang bernama sama dengan tokoh ini, yang terletak dekat Bethlehem[96]; mereka juga mengambil bagian pada upacara Nasrani yang masih diadakan di Lod untuk menghormati santo itu juga. Lagi pula, banyak di antara mereka yang memiliki ikon (gambar khas Kristen Timur) Santo George, sesuatu yang tidak mungkin terjadi di lingkungan Sunni lainnya. Kedua masyarakat tersebut (Islam dan Nasrani) bersumpah atas namanya, seperti halnya mereka bersumpah atas nama Isa (*wa ḥaqq al-Khadlr al-Ahdlar...*), dan beranggapan bahwa Santo George dapat menyembuhkan gangguan penyakit mental dan syaraf[97]. Penghormatan kepada Santo itu oleh penduduk dibenarkan oleh satu tradisi Islam, yang percaya bahwa dia bertempat tinggal di Al-Quds (Yerusalem)[98]. Maka Khidlir adalah titik temu yang penting antara agama Nasrani dan Islam Palestina.

Tanda kehadiran tokoh itu terdapat juga di daerah-daerah lainnya di *Bilād al-Syām*, terutama di Damaskus[99] dan Aleppo[100]. Di Irak dia disepadankan dengan Nabi Ilyas[101], tetapi kaum Sunni Suriah melihatnya sebagai lawan bicara Nabi Musa, dan beberapa wali zaman modern konon pernah diperkenankan "berjumpa" dengan dia. Pada akhirnya perlu dicatat hubungan antara "dia yang telah meminum air kehidupan" dengan unsur air: para nelayan dari kawasan pantai Suriah masih memanjatkan doa kepadanya ketika menghadapi badai, namun, berbeda dengan apa yang terjadi di India Utara, mereka tidak sampai menjadikannya sebagai sejenis

---

[95] Mereka malah memandang Santo George (Mār Ğirğīs) sebagai salah satu dari banyak perwujudan Allah yang terdapat dalam doktrin esoteris mereka.
[96] Orang-orang Nasrani menamakan tokoh ini kadang-kadang H̱āḍir, kadang-kadang Mār Ğirğīs (George).
[97] T. Canaan (1927, hlm. 120-122).
[98] *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. IV, 938, Muḥammad al-Suyūṭī (1982, hlm. 199-201) menyatakan bahwa George (Mār Ğirğīs) melakukan sembahyang *'aṣr* dalam kota ini; dia juga menggambarkan makamnya yang terletak dekat masjid Al-Aqsa.
[99] J. Sourdel-Thomine (1952-54, hlm. 76) menyebut makam-makamnya dalam kota ini.
[100] Di antara tempat-tempat yang dipersembahkan kepadanya, tak dapat disangkal yang paling diutamakan sampai hari ini adalah Bab al-Nasr: dengan harapan agar kutil-kutil mereka menghilang, sejumlah orang penduduk Aleppo memasukkan tangan mereka ke dalam rongga yang ada di dekat pintu itu, yang berbentuk lengkungan jari-jari serta ibu jari.
[101] L. Massignon (1908a, hlm. 645).

dewa air, atau pelindung dari semua pekerjaan yang berkenaan dengan air[102].

Mari kita tinggalkan lingkungan nabi-nabi untuk membicarakan lingkungan para wali Islam. Kini, ketakwaan kaum muslimin praktis tidak lagi ditujukan kepada sahabat Nabi Muhammad yang banyak jumlahnya yang dimakamkan di seluruh Timur Tengah, kecuali dalam hal panglima tentara Islam Khālid b. al-Walīd yang dimakamkan di Homs. Tidak begitu jelas apakah Bilal, muazin Nabi Muhammad, dimakamkan di Aleppo, di Damaskus, atau di Madinah, dan penduduk Kota Damaskus tampaknya tidaklah marah menyaksikan cara kaum Syiah membalas dendam pada makam khalifah Umayah, Mu‘awiyah, yang juga adalah sahabat Nabi.

Keunggulan Irak adalah bahwa negeri ini pernah menjadi pusat peradaban klasik Islam, dan Kota Bagdad sendiri telah pula menjadi tempat tinggal dari tokoh-tokoh yang paling istimewa dalam bidang spiritual dan religius. Kaum Sunni masih terus menjunjung tinggi pendiri dua mazhab fikih, yakni Imam Abū Hanīfah, (wafat 150 H/767 M) dan Aḥmad Ibn Ḥanbal (wafat 241 H/855 M) yang atas dorongan ulama-ulama periode berikutnya, dan juga keinginan masyarakat, ditambahkan pada kelompok wali-wali[103]. Abū Hanīfah dianggap sebagai “cendekiawan”, kata seorang Irak, dan kuliah tentang ilmu-ilmu agama diberikan dalam masjid yang bersebelahan dengan makamnya, sedangkan fakultas syariat (*kulliyat al-Syarī’a*) berada tidak jauh dari situ juga; dan banyak pula pengunjung yang berziarah ke makam imam itu sendiri. Tentang Ibn Hanbal, khalifah terpaksa memerintahkan agar makamnya dijaga, karena “penghormatan atas mazarnya dilaksanakan dengan begitu intens oleh peziarah-peziarah”[104].

Di seberang Sungai Tigris, orang-orang Syiah menghormati imam-imam lain yang telah disebut di atas, yakni Mūsā Kāzhim dan cucunya Muhammad Taqī al-Jawwād. Perlu dicatat bahwa orang-orang Sunni turut mengambil bagian pada praktik penghormatan itu, apalagi orang-orang sufi memandang tokoh pertama sebagai seorang guru spiritual, yang namanya memang tercatat pada awal silsilah-silsilah sufi. Kaum Sunni juga berziarah ke kompleks Najaf dan Karbala, dan orang Damaskus bahkan

---

[102] Lihat M. Gaborieau (1983a, hlm. 301-302).

[103] Dapat dicatat di sini bahwa Ibn Baṭṭūṭa (1969, hlm. 220) membicarakan imam-imam itu secara bersamaan dengan sufi-sufi.

[104] Lihat S. Ory, artikel “Maḳbara”, *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. VI, 121. Makam Ibn Hanbal kemudian hanyut dibawa aliran Sungai Tigris; makam yang kini dikunjungi orang adalah makam putranya ‘Abd Allāh (lihat G. Le Strange 1900, hlm. 166, 350).

masih berziarah ke makam Sitti Zaynab, putri Ali, sampai saat orang-orang Iran mengambil alih tempat itu. Perlu dicatat juga peran besar kehormatan kaum Syiah umumnya kepada Abūl-‘Abbās, saudara lain ibu dari imam al-Ḥusain, yang dimakamkan di sebuah makam terpisah yang berjarak beberapa ratus meter dari makam Husain. Walaupun wali ini tidak disertakan pada arak-arakan ke-12 imam Syiah, dia amat dihormati oleh rakyat kecil karena, selama pertempuran Karbala, dialah yang menghilangkan rasa dahaga pengikut-pengikut Husain, konon dengan mengambil air langsung dari Sungai Eufrat. Namanya disebut dalam pengucapan kaul dan janji, dan dia juga memiliki banyak julukan yang menunjukkan kepahlawanannya[105].

Di Bagdad, aliran sufi abad ke-3 dan ke-4 Hijriah yang amat produktif itu mewariskan nama-nama tokoh tersohor yang masih ditulis pada batu, tetapi, pada tahun 1908, L. Massignon menulis dengan benar tentang orang-orang itu bahwa "kunjungan peziarah-peziarah ke makam-makam mereka semakin jarang"[106]. Memang, berdasarkan sumber-sumber lama, makam Ma‘rūf al-Karkhi (wafat 200 H/ 815 M), salah seorang dari empat pelindung Kota Bagdad, amat diminati peziarah[107]: makam itu "dikenal sebagai *tiryāq* (memiliki kekuatan penyembuh mujarab), karena sejumlah besar penyakit disembuhkan di makam itu"[108]. Namun kini boleh dikatakan hanya para sufi atau orang asing saja yang masih mengunjungi makam wali itu, seperti yang juga terjadi pada makam syekh-syekh lainnya semisal Junaid dan al-Ḥallāj. Al-Jilāni dan murid-muridnya telah menggeser sebagian besar pendahulunya pada sebagian besar. Di Suriah, orang sufi zaman awal Islam yang masih mendapat perhatian penduduk hanyalah Abu Suleymān al-Dārāni (wafat 215 H/830 M), yang makamnya masih diziarahi di Desa Dārayā dekat Damaskus[109], serta Ibrāhīm Ibn Adham (wafat 162 H/778 M), penguasa Khorasan (Iran) terkenal yang dipilih mengikuti jalan tasawuf, dan dimakamkan di Géblé di daerah pesisir Suriah. Sedangkan wali perempuan Rābi‘a al-Sāmiyah, yang dimakamkan di Damaskus, tidaklah begitu terkenal di kota itu. Tokoh ini sering disangka identik

---

[105] Dia merupakan "bulan Banī Hāsyim", "ayah orang yang kepalanya panas", "dia yang telah memberikan minuman kepada orang yang dahaga di Karbala", dan lain-lain.

[106] Massignon (1908a, hlm. 650).

[107] Al Qusyayri (1988, hlm. 427); Al-Sulamī (1986, hlm. 85); Ibn al-Jauzī (1981, bab 27).

[108] M. Lings (1977, hlm. 160).

[109] Al-Harawī (1957, hlm. 30); Sourdel-Thomine (1952-54, hlm. 82).

dengan Rābi‘ah al-‘Adawiyah, wali perempuan dari Basra, di Irak, yang jauh lebih terkenal[110].

Posisi kawasan Bilad al-Syam sebagai penangkal invasi Mongol dan Frank menimbulkan banyak mujahidin (*mujāhidūn*), yaitu pejuang yang berperang demi membela iman. Jika kita dapat mempercayai kisah mengenai makam Saqā Sulaymān, yang tidak jauh dari Kota Homs, sesungguhnya para mujahidin itu muncul lebih dini, yaitu pada waktu penaklukan daerah itu oleh balatentara muslim. Saqā Sulaymān konon adalah serdadu yang konon memberikan minuman (*saqā*) kepada tentara H̲ālid Ibn al-Walīd. Selama Inggris memegang mandat atas wilayah Palestina sebagai mandataris *Society of Nations*, penduduk acap mengaku mengalami penampakan, di mana aneka macam wali melawan kaum kafir (*kuffār*) dengan bantuan karomah. Dapat diduga bahwa pengakuan penampakan itu masih berlanjut sampai zaman sekarang…[111].

Namun demikian ada wali yang memang pernah berperang jihad. Syekh Arslān kemungkinan besar diingat namanya berkat perlindungan yang dia dapatkan dari pangeran Nur al-dīn Zankī (wafat 569 H/1174 M) yang amat menghormatinya[112]. Penguasa ini sendiri digolongkan sebagai wali, terutama karena perjuangannya yang gigih melawan kaum Frank. Dia dianggap sebagai "pelopor Sunna" dan dijuluki juga sebagai syahid (di sini lebih merupakan pahlawan militer daripada martir) oleh orang-orang Damaskus; bahkan di antaranya ada yang menganggapnya sebagai "khalifah yang mendapatkan petunjuk" yang keenam, setelah keempat penerus Nabi Muhammad dan khalifah Umayah ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz. Konon dia sering memimpikan Nabi Muhammad, dan karena reputasinya sebagai penguasa yang luhur dia sering menjadi tujuan permohonan yang khususnya berkaitan dengan pembebasan tahanan-tahanan politik Suriah. Apabila permohonan itu dikabulkan, orang-orang membakar lilin dekat makamnya, yang terletak dalam madrasah Nuriyah, di mana kerap diadakan pertemuan zikir sufi. Kemuliaan Shalahudin al-Ayyubi, yang termasyhur, tidaklah sebesar itu: makamnya tidak banyak dikunjungi dan bahkan dia tidak dianggap wali oleh sumber-sumber historis[113]. Hal yang

---

[110] Tentang wali perempuan itu, *Idem*, hlm. 83. Kekaburan tentang hidupnya tampak pada ketidakjelasan uraian Yūsuf al-Nabhānī (1988, jil. II, hlm. 71).

[111] T. Canaan (1927, hlm. 266).

[112] Dia minta dikubur dengan sebagian dari gergaji milik Syekh Arslān; lihat Geoffroy (1993, hlm. 171). Tentang Nur al-dīn, lihat juga Al-Harawī (1957, hlm. 40); al-‘Adawī (1956, hlm. 39-41); J. Sourdel-Thomine (1952-54, hlm. 82).

[113] Al-‘Adawī (1956, hlm. 37-39); J. Sourdel-Thomine (1952-54, hlm. 82, cat. 7). Setidaknya pada Abad Pertengahan, penguasa dinasti Ayyubi itu lebih dihormati di

sama juga dapat dikatakan tentang seorang "penyelamat Islam lain" yang juga dimakamkan di Damaskus, yaitu Sultan Mameluk Baibars.

Ziarah kubur di lingkungan Sunni berkembang terutama sejak abad ke-6 H/ke-12 M, ketika muncul aliran-aliran tasawuf, yang jauh kemudian terwujud dalam bentuk tarekat. Ziarah pada makam syekh yang namanya dipakai dalam nama tarekat (meskipun sering juga bukan pendiri sesungguhnya), serta penulisan riwayat mereka dalam jumlah besar merupakan wujud nyata dari penghormatan kepada wali yang bersangkutan. Hal semacam ini sudah lama dikenal, namun harus dicatat bahwa dengan tidak adanya pendiri yang besar dari aliran tasawuf di Suriah, maka yang masuk adalah aliran-aliran yang berasal dari Irak. Peran besar yang dimainkan oleh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī didukung baik oleh jaringan keturunan wali itu yang sejak dini menetap di Suriah, terutama di Homs, maupun oleh martabat tinggi yang dimiliki oleh Maqadisa Palestina, baik yang beraliran Qādiri maupun yang beraliran Hanbali. Di Suriah terdapat suatu varian lokal dari keempat kutub spiritual (*al-aqthāb al-arba'ah*), namun pengaruh Irak tetap nyata: di samping M. al-Karkhi dan al-Jīlānī harus juga disebut Ḥayāt al-Ḥārrānī (wafat 581 H/1185 M) dan muridnya 'Aqīl al-Manbijī (tidak diketahui tahun wafatnya)[114]. Versi yang tersebar mengenai keempat kutub itu mencantumkan nama dua syekh dari Irak, yaitu al-Rifā'i dan al-Jilānī, serta dua syekh dari Mesir, yaitu Aḥmad al-Badawī dan Ibrāhīm al-Disūqī. Tidak adanya orang Suriah dalam daftar tersebut sebagian menjelaskan mengapa tidak ada maulid wali di Suriah, sedangkan Palestina, dengan *mawsim*-nya yang berjumlah besar itu, mengikuti contoh daerah Sungai Nil. Dalam bidang tasawuf, pengaruh Mesir terhadap Palestina memang jauh lebih besar daripada pengaruhnya di daerah-daerah Bidal al-Syam lainnya[115].

Walaupun *sīdī Muḥyī al-dīn* amat populer di Damaskus, penduduk lokal menyadari bahwa kota mereka sekedar menampung makam syekh tersohor itu: oleh karena jangkauan doktrinnya bersifat universal, Ibn 'Arabī bukanlah milik Damaskus. Orang Damaskus lebih cenderung menganggap Syekh Arslān sebagai pelindung kota, walaupun tokoh terakhir ini

---

Mesir. N. al-Āġā (1993, hlm. 376) mencatat, di Gaza, contoh seorang *mujahid* sahabat Saladin yang makamnya dijadikan tujuan ziarah.

[114] Mambiğ dan Ḥarrān, keduanya terletak di utara kota Aleppo. 'Aqīl adalah yang pertama dari serentetan wali, di antaranya Syekh Arslān dan 'Adī b. Musāfīr. Orang Aleppo masih menziarahi makamnya, terutama "dalam keadaan kerasukan" jin-jin; mengenai tokoh ini, lihat Sha'rānī (1954, jil. I, hlm. 151).

[115] F. De Jong (1983, hlm. 149-151) menyatakan hal yang sama tentang abad ke-19; kaum *Aḥmadiyah* dan *Disūqiyah* tidak banyak pengaruhnya di Suriah, bertolak belakang dengan keadaan di Palestina.

juga bukan asli Damaskus; dia berasal dari Qal'at Ja 'bar di tepi Sungai Eufrat, sedangkan Ibn 'Arabī berasal dari Andalusia; namun riwayat pribadinya amat terkait dengan sejarah Damaskus pada masa Perang Salib. Lagi pula hubungan antara Syekh al-Akbar (Ibn 'Arabī) dan kota Damaskus mengalami banyak pasang surut: mulai dari kecaman pedas para ahli fikih, sampai puji-pujian tanpa batas oleh orang Usmaniyah; makam-nya mula-mula dibiarkan tak terawat dan bahkan dijadikan tempat sampah, tetapi kemudian dibangun menjadi kompleks makam yang megah oleh Sultan Salim (atau Selim menurut ejaan Turki) sendiri, pada tahun 923 H/1517 M[116]. Patut pula dicatat bahwa pengkritik utama dari Ibn 'Arabī, yakni Ibn Taymiyah (wafat 728 H/1327 M), dimakamkan di "pekuburan kaum sufi"[117]. Kita tahu bahwa makam itu dikunjungi pada awal zaman Usmaniyah, dan bahkan ada tulisan sanjungan dari zaman itu yang menyatakan bahwa dia termasuk wali yang konon pernah membuat karomah[118]. Makamnya tetap berada di tengah universitas Baramké, yang merupakan bekas barak tentara Usmaniyah yang dibangun di atas *maqbarat al-shūfiyah*, tetapi sang Syekh itu tidak lagi dikunjungi peziarah; menurut penuturan seorang syekh Damaskus, "orang-orang sufi memandang Ibn Taymiyah sebagai seorang kafir[119], sedangkan kaum reformis *salafi* (yang telah menerima gagasan-gagasannya) tidak mungkin akan berziarah ke situ...."

Di antara wali-wali yang memang asli Suriah, yang sudah kami sebut di atas adalah 'Adi bin Musāfir. Riwayat spiritual wali ini agak aneh: walaupun dia pengikut moderat dari aliran Sunni, dan oleh karena itu dipuji oleh Ibn Taymiyah, dia dijunjung tinggi oleh kaum Yazīdī dan bahkan kadang-kadang didewa-dewakan[120]; tetapi berbicara mengenai hal ini berarti keluar dari lingkup Islam... Sa'd al-Dīn al-Gibawī (wafat kiranya pada akhir abad ke-6 H/ ke-12 M) merupakan seorang guru tasawuf yang sesungguhnya, yang ajarannya didasarkan atas tarekat Rifa'iyah. Ketika masih menjadi perampok, pada suatu hari ia mendadak merasa lemas dan amat bingung dan, seperti tokoh Persia Fudlail Ibn 'Iyādl (wafat 187 H/803 M) sebelumnya, dia beralih ke jalan tasawuf. Dia menetap di Jiba, sekitar 30 kilometer dari Damaskus, dan Gunung Hermon yang bersebelahan

[116] Lihat Geoffroy (1995, hlm. 451-452).

[117] Hal ini tidak mengherankan, karena pekuburan itu tidak hanya menampung kaum sufi; selain itu, juru polemik Suriah itu, sebagai pengikut Qādiriyah, tidak seluruhnya menentang gerakan mistik.

[118] Al-'Adawī (1956, hlm. 95); Mar'ī al-Karmī (1986).

[119] Penyebab kutukan itu dibicarakan dalam Geoffroy (1995, hlm. 438-439, 441-443).

[120] R. Lescot (1938, hlm. 40).

disebut Jabal al-Syekh (Gunung Syekh) karena dia berlindung di situ setelah dikuasai oleh "daya tarik Allah" (*jadzb*). Sa'd al-dīn dan penerus-penerusnya terkenal mampu menyembuhkan kegilaan dan, di zawiyah Jiba, masih dapat dilihat tempat di mana sang Syekh mengadakan acara peribadatannya. Sebuah masjid besar baru-baru ini dibangun di dekat makamnya dan hal itu menunjukkan vitalitas tempat ini dan ramainya para peziarah yang datang dari luar negeri (terutama dari kawasan Balkan di mana aliran tasawuf itu hidup subur).

Pada zaman Usmaniyah, Damaskus menjadi tempat tinggal 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (wafat 1143 H/1730 M), seorang sarjana sufi dengan tulisannya yang beraneka ragam mempunyai pengaruh yang luas; dia membela dan menjelaskan doktrin "tetangganya" di Shāḥiliyah (makamnya juga berdekatan), yaitu Syekh al-Akbar (Ibn 'Arabī). Selanjutnya, dan ini terjadi di seluruh kawasan Timur Tengah, berbagai sufi yang menghidup-kan kembali salah satu aliran tasawuf dan mendirikan cabang tersendiri juga dihormati sebagai wali; dapat disebut di sini "Mawlānā Khālid" al-Naqsybandī di Bagdad dan Damaskus, serta Syāḏilī 'Alī al-Yasyrūtī di Palestina, yang sudah disebutkan di atas. Selain itu, ada kalanya ulama-ulama tanpa martabat khas dianggap wali oleh penduduk-penduduk lokal, asalkan mereka melawan pendudukan Prancis atau Inggris: di sini kita menemukan kembali tema jihad.

Wali besar dari Kota Damaskus di abad ke-20 adalah Ahmad al-Hārūn (wafat 1962); dia secara aktif melawan pendudukan Prancis dengan gigih, namun *walāyah*-nya (sifat kewaliannya) mempunyai dasar yang berbeda. Pertama, hal ini merupakan kasus yang jarang terjadi di dunia tasawuf, yaitu kasus seorang Syekh buta aksara (*ummi*) yang ilmunya tidak diperoleh melalui pendidikan tetapi dari ilham. Pemahat batu di Gunung Qāsiyūn itu memang belajar membaca pada umur yang sudah lanjut, walaupun dia konon mewariskan ribuan halaman—yang didiktekannya—mengenai berbagai bidang ilmu non-agama; selain itu dia konon memberikan penjelasan-penjelasan tentang arti tulisan sufi kepada syekh-syekh yang paling ahli[121]. Hingga kini popularitasnya di antara penduduk Damaskus tidak menunjukkan tanda-tanda menurun, dan hal itu terutama disebabkan oleh peran utama yang dipegangnya di semua lapisan masya-rakat, berkat karomah (*karāmah*) yang memberkatinya: karomah-karomah-nya yang luar biasa itu pada umumnya berupa upaya menyembuhkan, dan para sufi sejamannya menyatakan bahwa dalam hal ini dia merupakan

[121] Sehingga beberapa orang menganggap dia sebagai "Pembaharu" (*muğaddid*) abad ini; lihat Muṭī'al-Ḥāfiẓ & Nizār Abāẓa (1986, jil. II, hlm. 757), dan secara lebih umum, riwayat hidup syekh ini pada hlm. 753-762.

pewaris Isa (*maqām ʻīsāwī*), karena dia konon mampu menghidupkan kembali beberapa orang yang sudah mati[122].

Dapat dicatat bahwa, selain nabi-nabi yang "diciptakan" oleh penghormatan umat, yaitu nabi-nabi yang mungkin tidak pernah ada secara historis—seperti telah kita lihat di Palestina—penghormatan itu juga mewujudkan wali-wali khayalan, atau wali-wali yang identitas sesungguhnya tidak lagi diketahui. Tampaknya termasuk dalam kategori ini "Syekh Uwais Abū Thāsa" yang dimohon bantuannya oleh penduduk Aleppo bila ingin mengenyahkan jin-jin jahat; apakah syekh ini pernah ada secara historis atau tidak, sedangkan tidak ada satu makam pun atas namanya? Lagi pula *ṭāsa* adalah nama wadah yang dipakai untuk membuat zat dengan reaksi kimia yang bahan dasarnya adalah timah hitam, yang konon mampu mengenyahkan jin juga.

Para nabi, para sahabat Nabi, para ahli fikih besar, para imam Syiah, kaum sufi yang lama dan yang baru, para mujahidin, para penguasa... itulah rentetan orang-orang yang diziarahi sebagai wali. Di Timur Tengah, sifat kewalian mencakup segala jenis manusia dan mengambil bentuk beraneka ragam yang dimungkinkan dalam tradisi Islam.

Para "Rohaniwan"

Dalam hal para "rohaniwan" yaitu pemimpin ritus ziarah, kaum Syiah amat berbeda dari kaum Sunni. Di kalangan orang Sunni, pemimpin ritus sering kali adalah peziarah sendiri. Pada kesempatan ziarah kolektif, peziarah yang paling dihormati atau yang dianggap paling luas pengetahuan agamanya yang memimpin upacara. Dengan sendirinya, di kalangan kaum sufi, syekh sendiri yang memimpin acara; misalnya, seusai zikir (*dzikr*) pada hari Jumat pagi oleh para Syādili di Masjid Umayah, syekh mereka berziarah ke makam "sayyidnā Yaḥyā" untuk memanjatkan doa kepada Allah dengan suara keras; pada setiap permohonan yang diucapkan, murid-murid syekh itu membalas dengan mengucapkan "amin" dengan suara yang keras pula.

Kadang-kadang, para peziarah umum meminta juru kunci setempat, yang disebut *khādim* (atau *mutawallī* di Irak), agar menjadi perantara dalam ritus ziarah. Walaupun orang itu tak lain daripada penjaga makam biasa, di mata para peziarah, dia tak terpisahkan dari makam; maka orang yang berkaul lazim memberikan sesuatu pada penjaga makam[123]. Syekh-syekh buta yang acap berada di dekat makam merupakan pemandu yang jasanya paling diminati dalam acara kaul; orang-orang membayar nazar

[122] *Idem*, hlm. 759-760.
[123] Terutama T. Canaan (1927, hlm. 134).

dengan meminta salah seorang syekh untuk membaca *maulud*, dan jasa itu dibalas dengan memberikan sejumlah uang[124]. Penjaga makam sering juga mendapat uang kecil dengan memberikan sedikit berkah tempat yang bersangkutan; maka di makam Ibn ‘Arabī, ketika minuman dibagikan oleh *khādim* kepada peziarah-peziarah, terasa seolah-olah Syekh al-Akbar sendiri yang menjamu tamunya.

Di makam yang besar jabatan *khādim* merupakan posisi yang amat penting dan sekaligus suatu penghormatan untuk orang yang diberi tugas itu. Oleh karenanya, kedudukan itu sering ditempati oleh seorang ulama atau syekh: Ibn Battuta menyatakan bahwa *khādim* makam Ibrāhīm Ibn Adham di Jabala adalah "orang yang sangat saleh"[125], dan beberapa di antara *khādim* yang menjadi pemandu upacara di kompleks makam Syekh Arslān di Damaskus adalah sufi-sufi yang cukup diakui dan dihormati sehingga dimakamkan di kuburan wali itu juga[126]; penjaga makam yang sekarang ini adalah seorang ulama dari aliran Syādili, yang mengajar ilmu agama dan menjual buku-buku di sebuah kios di samping makam. *Khādim* dari Makam al-Arba'īn di Gunung Qāsiyūn, selain menjalankan fungsi sebagai penjaga makam, juga bertugas sebagai imam masjid kecil dekat makam; dia menjelaskan secara panjang lebar sejarah mitis tempat yang dijaganya ketika bertindak sebagai pemandu; bahkan dia menerbitkan brosur tentang makam tersebut dan tentang tempat-tempat ziarah yang ada di Damaskus[127]. Kartu namanya, selain memuat berbagai sanjungan-sanjungan terhadap makam yang menjadi tanggung jawabnya, juga menyebut pembunuhan Habil oleh Qabil, dan langsung disusul oleh nomor telepon dan informasi tentang perhentian bis di mana peziarah harus turun sebelum mendaki lereng Gunung Qāsiyūn.

Martabat yang terkait dengan posisi juru kunci (*khādim*) menjelaskan mengapa tugas tersebut diwarisi secara turun-menurun dalam keluarga yang sama. Wajar apabila keturunan seorang wali tetap menjaga makamnya; beberapa cabang dari keluarga "Jailānī"—seperti yang dikatakan orang di Bagdad—mengurusi makam syekh Qādiriyah serta wakaf yang masih ada. Demikian pula, kompleks makam megah Sa'd al-Dīn al Jibawī yang amat besar, di Jiba, dijaga oleh salah satu syekh Suriah yang terkait

---

[124] Praktik ini, yang sudah dibicarakan tentang Nabi Yahya, terbukti masih dilakukan di makam Khālid Ibn al-Walīd, di Homs; lihat juga T. Canaan (1927, hlm. 180).

[125] Ibn Baṭṭūṭa (1968, hlm. 74).

[126] Misalnya Manṣūr Haṭīb al-Saqīfa (wafat 967 H/1559 M) yang merupakan pengikut aliran mistis Syekh Arslān; lihat Nağm al-dīn al-Ġazzī (1945, jil. III, hlm. 210-215).

[127] Lih. Muḥammad Amīn (tth.).

dengan tokoh tersebut baik sebagai keturunannya maupun melalui pembaiatannya. Sementara di lereng Gunung Shālihiyah, Syekh Rātib al-Nābulusī masih mengajar di masjid tempat leluhurnya yang terkenal itu dimakamkan.

Jika keluarga penjaga makam bukan keturunan dari wali yang bersangkutan, maka ia kerap kali adalah keturunan Nabi Muhammad sendiri. Para syarif atau "kaum bangsawan" (*asyrāf*) merupakan elite agama atau elite sipil, dan di kota Al Qudus, keluarga Ḥusaynī, entah sebagai mufti atau wali kota, selalu memimpin arak-arakan ke makam Nabi Musa. Di Damaskus, kaum Ḥamzawī-lah yang memimpin upacara para syarif, dan pada kesempatan itu mereka memamerkan sehelai rambut Nabi Muhammad yang disimpan di kompleks makam al-Ḥusayn, di masjid Umayah; upacara ini dilaksanakan dengan amat khusuk, pada tanggal-tanggal tertentu dari penanggalan Islam[128]. Pada kesempatan itu pula, satu cabang dari Sa'diyah Damaskus juga memperlihatkan sehelai rambut Nabi Muhmmad, yang dihadiahkan oleh Sultan Usmaniyah 'Abd al-Ḥamīd: benda peninggalan (*relik*) itu diperlihatkan kepada masyarakat umum di zawiyah "di hadapan pemuka-pemuka agama dan negara"[129]. Keluarga-keluarga tradisional sufi mempunyai pengaruh yang besar di masyarakat; kita telah melihat di atas betapa penting peran keluarga Ġaṣīn di Ramallah, baik pada waktu penyelenggaraan *mawsim* Nabi Shāliḥ, maupun dalam hal pengelolaan tanah dan zawiyah yang konon merupakan warisan Abū Yazīd al-Busthāmī. Namun martabat ada tuntutannya, dan, seperti keluarga-keluarga besar lainnya, keluarga Ġaṣīn sampai saat ini masih memberikan makanan pada para peziarah; namun tingkah laku seperti ini tentu saja cenderung berkurang, melihat makin berkurangnya atau bahkan meng-hilangnya wakaf.

Di kalangan Syiah, dapat dikatakan memang ada kelompok "rohaniwan" atau imam yang bertugas di tempat-tempat ziarah. Berziarah ke imam betul-betul dilembagakan dan bahkan dianjurkan oleh para ulama (*mullah*). Mereka itu pun bahkan menyusun buku-buku kumpulan doa yang khusus untuk masing-masing makam, seperti juga untuk anggota-anggota keluarga Nabi yang dimakamkan di Damaskus. Imam-imam Syiah—yang pada umumnya berkebangsaan Iran—menuntun rombongan peziarāh. Dalam masjid Umayah, kami sendiri telah menyaksikan bagaimana para peziarah itu mengulang-ulang zikir dengan tuntunan ulama (*mullah*) yang dilengkapi pengeras suara. Di makam-makam Irak, para "sayid" (atau *sayyid*, sebutan Syiah untuk keturunan Nabi Muhammad) mempunyai

---

[128] Lihat Mūnīr Kayyāl (tth., hlm. 109); tradisi ini masih dipertahankan sampai kini.
[129] F. De Jong (1986, hlm. 212).

wewenang penuh atas makam, yang bahkan melebihi wewenang negara; dengan kepala ditutup sorban yang khas (*tarbusy*), mereka mengawasi pintu masuk dan menjaga agar para peziarah berperilaku baik. Para pemandu kadang-kadang membagi-bagikan potongan kain hijau, disebut *èlag* di Irak, yang oleh para peziarah diikatkan di pergelangan tangan atau di pagar makam. Pada abad ke-19, pengelolaan dan perawatan makam Syiah Irak berada di bawah tanggung jawab seorang penjaga, *kalidar*, yang dibantu oleh sejumlah pelayan (*khādim*). Jabatan ini, yang ditempati oleh orang yang ditunjuk penguasa, tidak terkait dengan otoritas agama dan oleh karena itu dapat dipegang oleh orang Sunni[130]. Pada akhirnya perlu dicatat bahwa di dekat tempat-tempat ziarah penting di pegunungan kaum Alawi di Suriah, bermukim seorang syekh yang mengurus makam dan mengatur kunjungan para peziarah.

Kesimpulan

Seperti terlihat dalam tulisan di atas, pola khas ziarah kubur di Timur Tengah bertumpu pada kunjungan pribadi atau kunjungan keluarga, serta pada acara zikir yang dilakukan dekat makam-makam. Satu-satunya acara kolektif yang ada, yaitu perayaan *mawsim* di Palestina, sudah tidak diselenggarakan lagi, atau hanya ada secara simbolis; tetapi harapan perdamaian antara orang Palestina dan orang Israel mungkin akan membuka peluang baru dalam hal ini.

Penghormatan pada wali tidak hanya terbatas pada acara ziarah; kami telah menyebut peran penting dari penampakan wali dalam impian malam hari yang menghubungan wali dengan manusia. “Kesadaran kolektif tentang adanya suatu komunitas wali” untuk meminjam pengistilahan A. Dupront[131] merupakan suatu cara lain yang mengaitkan umat dan para wali. Komunitas itu, yang konon mengatur dunia dari segi esoteris, merupakan suatu kenyataan yang sesungguhnya bukan hanya di mata para sufi dan kaum muslim tradisionalis, namun juga di mata sejumlah ulama. Pada abad ke-19, Muhammad Ibn ‘Ābidīn, seorang ulama besar Hanafi dari Damaskus, telah menulis dalam bentuk sajak suatu ulasan tentang hierarki wali-wali[132], sedangkan pada zaman sekarang kami diceritakan mengenai adanya Dewan Wali (*dīwān al-awliyā’*) di atas, oleh ulama-ulama Damaskus terkemuka. Di daerah penelitian kami, semua penulis buku tentang ziarah adalah ulama: baik al-Harawī, penulis serba macam Ibn Ṭūlūn maupun kadi-kadi al-‘Ulaymī dan al-‘Adawī. Dapat pula

---

[130] P. J. Luizard (1991, hlm. 153).
[131] Dupront (1987, hlm. 533).
[132] Disunting dalam Ibn ‘Ābidīn (tth., jil. II, hlm. 264-282).

ditambahkan bahwa mantan mufti Republik Suriah, Abū l-Yusr-‘Ābidīn, juga menulis suatu brosur tentang makam Nabī Ayyūb, di Ḥawrān, dan tentang mata airnya yang konon memiliki khasiat menyembuhkan. Setidaknya di Suriah, ziarah kubur tidak memperlihatkan perbedaan yang mencolok antara agama ulama dan agama rakyat biasa.

Kami ingin menutup pembahasan ini dengan suatu komentar yang menyangkut masa kini. Sekarang ini, situasi politik dan ekonomi sama sekali tidak mendukung prilaku agama yang bersifat tradisionalis. Seorang pemilik hotel di Irak pernah menyatakan hal itu kepada kami untuk menjelaskan mengapa jumlah pengunjung yang berziarah ke makam al-Jīlānī menurun, dan mengapa juga hotelnya lalu mengalami kesulitan ekonomis. Di sebagian besar negara-negara Timur Tengah, penindasan politik ditambah situasi perang terbuka atau terselubung dengan negara tetangga ikut menggoyahkan kepercayaan dan ibadah agama. De Jong menyatakan bahwa pembentukan negara Israel, setelah 1948, merupakan suatu “trauma” bagi tarekat-tarekat Palestina dan seluruh masyarakat pada umumnya[133]. Walaupun demikian, kita masih dapat menyaksikan suatu kebangkitan kembali aliran-aliran sufi dan acara-acara zikir, terutama di Suriah dan di Palestina.

[133] De Jong (1984a, hlm. 44).

MAKAM ‘ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ DI BAGDAD

Eric Geoffroy

Pilihan kami jatuh pada tempat ini, karena kompleks makam ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī merupakan makam yang paling menarik dan yang paling banyak dikunjungi di seluruh daerah penelitian kami. Martin Lings bahkan mengatakan bahwa kompleks makam ini adalah makam kedua yang terpenting, dilihat dari sudut jumlah peziarah, sesudah makam Nabi Muhammad dan beberapa anggota keluarganya[1]. Memang Najaf dan Kerbela didatangi peziarah dalam jumlah yang sangat besar, tetapi sebagian besar pengunjung terdiri atas kaum Syiah, yang merupakan kelompok minoritas di Timur Tengah. Selain itu, pola beragama dari orang-orang Irak lebih ekspansif daripada orang-orang Suriah. Oleh karenanya andaikan kami pilih melukiskan ziarah kubur Syekh Arslan di Damaskus pasti akan tampak sangat sederhana, dan bagaimanapun juga wali ini hanya dikenal secara regional atau bahkan lokal. Adapun tentang Ibn ‘Arabī, betapapun besarnya penghormatan umumnya peziarah kepada tokoh ini, peran yang dimilikinya terutama bersifat esoteris, yang terwujud melalui frekuensi penampakan dirinya, konon, pada sejumlah besar penduduk Damaskus. Di samping itu, kompleks makamnya yang relatif kecil dan sempit, hanya terisi sebuah masjid, sedangkan kompleks makam al-Jīlānī amat luas sebagaimana layaknya sebuah kompleks monumental.

Kompleks makam ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (wafat 561 H/1166 M) terletak di pusat Kota Bagdad, tidak jauh dari jalan besar pusat perdagangan lama al-Rasyīd. Letaknya di pusat kota itu tentu saja sangat mendukung ziarah kubur pada wali ini, kalau dibandingkan dengan Aḥmad al-Rifā‘ī, pendiri besar aliran sufi di Irak lainnya, yang jumlah pengunjungnya tidak sebanyak al-Jīlānī; makamnya memang terletak di daerah yang mayoritas penduduknya beraliran Syiah, di dekat Wāsiṭ. Kampung tempat al-Jīlānī dimakamkan dinamakan Bāb al-Chaykh (“pintu

[1] Lings (1977, hlm. 161).

gerbang sang Syekh") sebagai penghormatan kepada wali ini, dan penduduk kampung itu, kaum Chayhiliyye, di mata masyarakat tampil sebagai "penduduk asli Bagdad". Orang Kurdi dari Irak Utara, yang menyebut wali ini sebagai Ghautsī Jailānī (atau "penyelamat besar Jīlānī") suka menggarisbawahi bahwa kampung itu juga dihuni oleh wakil etnis Kurdi. Pada kenyataaannya, para *Fuayliyah* yang memang beretnis Kurdi itu merupakan golongan sosial yang miskin dan tidak lebih dari minoritas kecil di Bāb al-Chaykh; selain itu mereka beraliran Syiah dan oleh karena itu tidak begitu menyanjung-nyanjung sang syekh.

Kompleks makam terletak di lahan luas berbentuk segi empat yang dikelilingi oleh tembok berhiaskan lubang-lubang, yang tingginya sekitar lima meter. Ada beberapa pintu masuk, salah satu di antaranya adalah gerbang utama. Ruangan makam berada di kiri gerbang utama dan di atasnya terdapat sebuah kubah dari tembikar berglasir warna biru; ruangan itu berhubungan dengan sebuah zawiyah, tempat diadakan acara zikir oleh kelompok Qādiri dari berbagai daerah. Sebuah masjid yang megah berdiri di sebelahya. Masjid itu memiliki dua mihrab, karena ada dua imam, yang satu beraliran Hanafi, dan yang lain beraliran Syafii. Imam-imam ini adalah pemuka agama di Kota Bagdad, dan para pengunjung dari luar sering berdesakan mendekati mereka sehabis salat untuk bersilaturhami; salah seorang dari kedua imam itu, Abd al-Karīm al-Mudarris, adalah seorang ulama Kurdi yang pernah menjadi mufti besar Irak.

Di halaman makam terdapat sebuah menara jam dan sebuah kolam untuk berwudu; dua madrasah serta satu perpustakaan yang masih dikelola oleh pimpinan keluarga Jīlānī. Beberapa gedung bertingkat ditata sebagai asrama, dan harus dicatat di sini besarnya kapasitas penginapan dan penyediaan makan bagi pengunjung[2]. Peziarah memang datang dari seluruh dunia Islam. Seperti yang sudah kami sebutkan, orang-orang Turki-lah yang paling sering mengunjungi kompleks al-Jīlānī dalam perjalanan haji ke Mekkah; ketika pulang mereka lalu mengunjungi kompleks makam Ibn 'Arabī di Damaskus. Selain itu, banyak pula peziarah yang datang dari India, dari Asia Tenggara, atau malah dari Magribi dan Afrika Hitam. Maka jumlah orang Irak konon tidak lebih dari seperempat jumlah keseluruhan pengunjung kompleks yang datang untuk salat Jumat. Dengan demikian berbagai bangsa berbagi asrama: sejumlah penganut Qādiri ditanggung oleh wakaf setempat selama sebagian besar hidupnya; ada pula yang tinggal di situ selama beberapa bulan atau hanya beberapa hari.

---

[2] Sampai tidak lama yang lalu, 1.200 sampai 1.500 pengunjung ditampung secara tetap di kompleks tersebut (lihat Mehmed Ali Aini 1967, hlm. 93). Sulit menerka jumlahnya sekarang.

Tempat yang paling ramai di seluruh kompleks tentu saja makam ‘Abd al-Qādir sendiri. Makam dan pagarnya berwarna perak; sedangkan pada tembok ruangan makam dan kubah terpasang banyak kaca kecil segi empat yang memantulkan cahaya tanpa henti. Kesan umum adalah kemegahan, tetapi juga kesejukan, yang mengingatkan kita pada suasana kompleks makam Syiah. Di Timur Tengah, tidak ada makam (*mazar*) sunni yang semegah kompleks ini. Dengan tujuan untuk menentang praktik ziarah ini, Ibn Taymiyah menceritakan jalannya praktik ritual yang dilakukan oleh peziarah pada zamannya. Setelah memasuki kompleks, mereka mengucapkan *ayat al-Kursi* sebelum berpaling ke makam, dan mengucapkan salam (*taslimah*); mereka kemudian maju tujuh langkah menuju makam, sambil mengucapkan salam lagi pada setiap langkah; dengan ritus ini para peziarah yakin bahwa permohonan mereka akan dikabulkan[3]. Kini, para pegunjung mengelilingi makam satu kali, seperti biasanya pada ziarah di kebanyakan makam Sunni lainnya.

Pengunjung yang datang berziarah ke makam ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī berasal dari berbagai daerah. Penduduk setempat, dan terutama kaum perempuan, sering ke makam untuk menyampaikan permohonannya kepada wali. Hal itu mereka lakukan dengan cara berpegang pada terali pagar berwarna perak itu. Banyak pengunjung juga menyampaikan nazar dengan mengaitkan sepotong kain—kerap berwarna hijau—pada pagar tersebut. Kain itu sering diberikan oleh salah satu *khādim* penjaga makam. Dapat dicatat bahwa pada makam Abū Ḥanīfa penjaga setempat membagi-bagikan potongan kain berwarna hijau yang disentuhkan pada makam, dan hal itu juga berlaku, seperti telah kita lihat di atas, pada makam-makam Syiah; maka praktik itu adalah khas Irak, atau paling sedikit tidak berlaku di Bilad al-Syam. Ada ritus lainnya yang berlaku baik untuk kalangan Sunni maupun kalangan Syiah Irak lainnya, yaitu kebiasaan orang memasang gembok (*qifl*) pada pagar, untuk memperkuat hubungan mereka dengan wali, atau untuk memperkuat nazar mereka. Memang, potongan kain dapat dilepaskan dengan mudah oleh para penjaga, namun lain halnya dengan gembok, yang harus dibuka dengan gunting besi… Para peziarah pun tidak kurang akal dalam hal ini: karena terali pagar memang amat tebal, dan tidak bisa digembok oleh semua jenis gembok, maka mereka

[3] Ibn Taymiyah (1980, hlm. 41-42). Bagi juru polemik Suriah itu, ritus sejenis ini syirik, yaitu menyamakan Tuhan dengan sesuatu makhluk; namun harus dicatat bahwa dia sama sekali tidak mempertanyakan al-Jīlānī; dia malah pernah ikut dalam tarekatnya. Dalam fatwa-fatwannya, Ibn Taymiyah berkali-kali menggaris-bawahi bahwa selama ziarah para pengunjung harus bersembahyang kepada Allah demi almarhum dan bukan demi diri sendiri.

memasang gemboknya yang kecil pada gembok yang lebih besar yang sudah tergantung pada pagar.

Semangat religius setempat juga nampak pada berbagai pemberian: wangi-wangian yang disebar-sebarkan, manisan yang dilemparkan dari atas makam dan jatuh di atas para pemohon (karena penutup makam miring). Apabila ada nazar yang terkabul, biasanya orang-orang membagikan manisan, atau kaum perempuan memekikkan sebuah lolongan khas ("ulululu") yang nyaring. Sesungguhnya, walilah yang menjamu dan bersikap royal; ketika seorang peziarah dari jauh sedang mengeluh dalam hati karena belum mendapatkan perhatian al-Jīlānī, konon mendadak akan jatuh sebuah manisan dari atas makam, dekat tempat dia duduk, dan manisan itu menggelinding sampai ke kakinya...

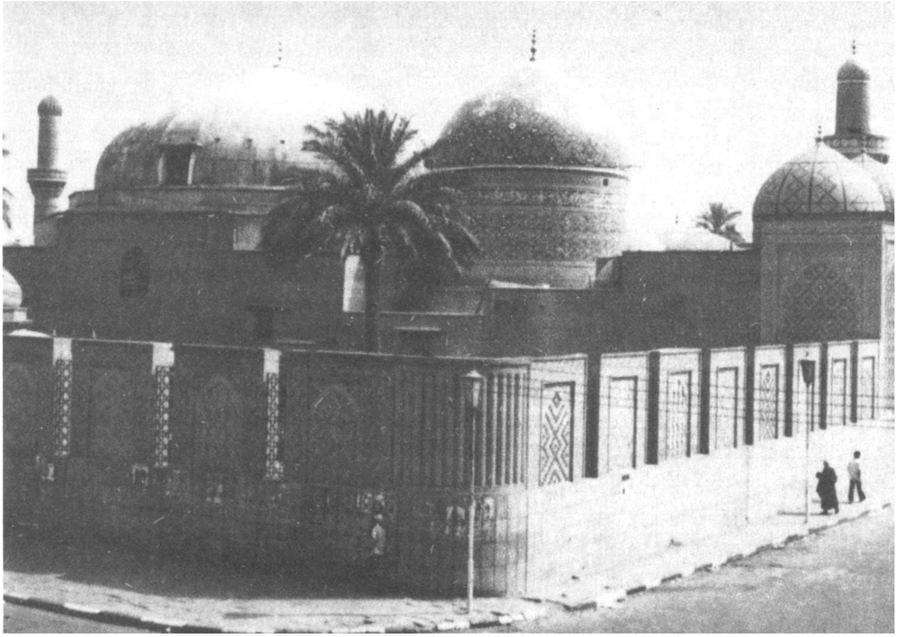
Kendati banyak orang Syiah dari kelas bawah membenci al-Jīlānī, banyak juga di antara mereka yang mengajukan permohonan di makamnya apabila permohonannya itu tidak dikabulkan oleh para imam[4]. Tindakan sebaliknya juga benar terjadi, bahkan konon orang-orang Sunni dari Babilonia (Bābil) meratapi ulang tahun kematian al-Ḥusayn, pada tanggal 10 Muharram, dengan lebih keras lagi daripada orang-orang Syiah. Kadang-kadang persaingan antara kedua kelompok ini muncul ke permukaan; maka sampai baru-baru ini penduduk kampung Bāb al-Chaykh masih mengunjungi makam Salman al-Fārisī, sahabat Nabi Muhammad yang tersohor itu, yang dikenal di Irak dengan nama "Salman Pak"; mereka berlayar ke makamnya di al-Madā'in, dan berkemah di situ selama satu minggu. Dengan atas nama al-Jīlānī, mereka mengaitkan kedua wali itu dan sambil menyatakan bahwa Salman bukan hanya wali orang Syiah. Orang Nasrani Irak, yang di masa lalu berlindung di kompleks makam pada waktu kelaparan[5] juga tidak segan-segan mengajukan permohonan-permohonan kepada al-Jīlānī.

Apabila wali yang dimakamkan adalah seorang guru kerohanian—seperti halnya di sini—maka harus dibedakan adanya dua tingkat ziarah. Kami telah membahas di atas ritus-ritus yang diikuti oleh *'āmma*, yaitu oleh umat muslimin biasa. Lain halnya dengan para sufi, yang datang menghormati sang syekh pertama-tama atas dorongan *adab*, yaitu kesopanan spiritual. Pada umumnya, permohonan yang diajukan oleh kaum sufi itu tidak menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan dunia yang fana ini (kemandulan, penyakit, pernikahan atau perceraian, ujian dan

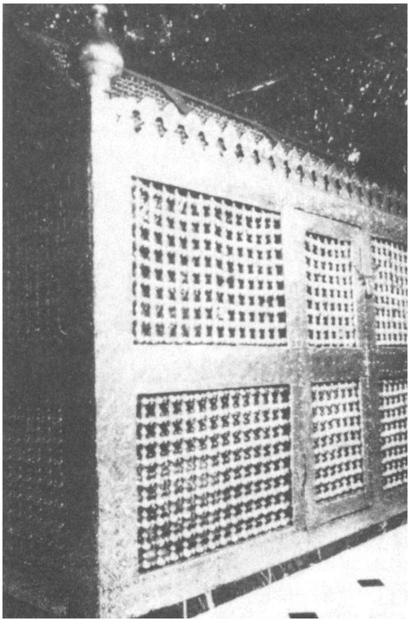
---

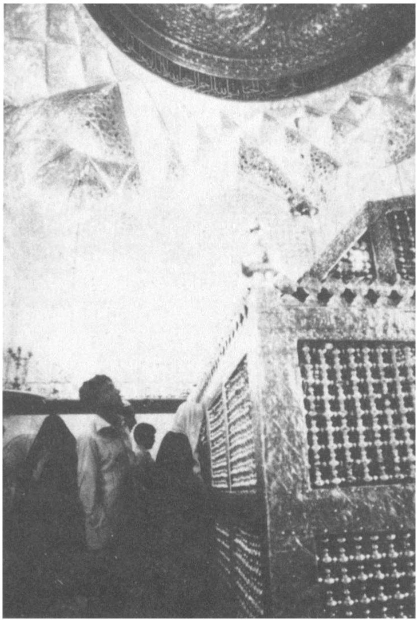
[4] Pada permulaan abad ke-20, L. Massignon (1908a, hlm. 649) mencatat bahwa kaum Syiah juga mengunjungi makam Ma'rūf al-Karẖī dan Ğunayd.

[5] Mehmed Ali Aini (1967, hlm. 93).



Masjid ‘Abd al-Qādir al-Jilānī di Bagdad (foto Albin de Saint-Hilaire)





sebagainya), melainkan yang berkaitan dengan “pencerahan” (*al-fatḥ*), atau kalau tidak bisa, tuntunan dalam jalan tasawuf, atau bahkan penampakan wali dalam mimpi malam. Para sufi memandang al-Jīlānī sebagai satu “kutub” universal, dan jangan dianggap bahwa dalam hal ini ada perbedaan sikap di antara tarekat-tarekat: seperti dikatakan kaum Bektasyi, “Wali adalah milik semua orang”. Maka banyak sufi yang bukan Qādiri juga berkunjung dari jauh untuk berbagi berkah sang wali serta berzikir di makam. Menurut kabar yang beredar di kalangan sufi, orang-orang tarekat tertentu dapat melihat al-Jīlānī mengambil wujud fisik di samping makamnya, dengan badannya tertutupi kain hijau[6]. Menurut doktrin tasawuf, para wali, kendati telah wafat, mempertahankan kekuatan spiritualnya (*tasḥrīf* atau *tasḥarruf*), bahkan ada penulis yang mengatakan bahwa kekuatan-kekuatan itu malah bertambah.

[6] Warna hijau adalah warna Islam, tetapi anggota tarekat Qādiriyah dahulu membedakan diri dari pengikut tarekat lainnya dengan memakai pakaian warna ini.

MESIR

Catherine Mayeur-Jaouen[1]

Di antara negara-negara Arab di kawasan Timur Tengah, Mesir dapat dikatakan adalah negara yang paling berkembang dan paling menyebar kegiatan ziarah kuburnya di seluruh negeri. Baik di Mesir Hulu maupun di Mesir Hilir, di oasis-oasis maupun di gurun, ziarah kubur Islam bersaing dengan ziarah kaum Nasrani Koptik yang juga masih sangat hidup dan berkembang. Kecenderungan orang Mesir untuk menyukai ritus-ritus keagamaan, tradisi sufi yang tertanam kuat, serta berbagai harapan dari masyarakat yang sangat miskin, adalah beberapa faktor utama yang menyebabkan ziarah kubur di Mesir mampu bertahan terhadap pembaharuan sekaligus pemurnian Islam yang dipelopori oleh Muhammad ‘Abduh.

Lapisan-Lapisan Kewalian

Bagi mereka yang percaya, para wali boleh dikatakan tidak memiliki akar sejarah yang jelas. Wali adalah tokoh-tokoh yang “ada dalam ketidakhadiran”, mereka masih hidup, masih aktif di dunia fana ini. Karena mereka lepas dari maut, mereka tidak terikat lagi pada waktu. Akan tetapi, lapisan demi lapisan telah membentuk masyarakat wali yang dimuliakan itu. Para wali memiliki riwayat, meskipun pengikutnya boleh dikatakan tidak tahu banyak dari riwayat hidup mereka. Ada suatu perkembangan fenomena wali, yang hingga kini belum diteliti secara baik, dan tampaknya pada setiap periode historis terdapat tipe wali yang berbeda.

Ziarah kubur Islam, jika tradisi lisan yang dijadikan referensi, dimulai sejak masa penaklukkan dan penguasaan Arab atas Mesir. Para syuhada yang gugur demi kebesaran Islam memang sudah lama dimuliakan, namun kuburan-kuburan pejuang Islam dari abad pertama

---

[1] Waktu menyusun artikel ini, penulis mengajar di Universitas Paris IV, 75005, Paris. Kini telah menjadi Professor bahasa Arab di INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), Paris.

Hijriah ini tampaknya lebih merupakan pertanda legendaris masuknya satu desa Koptik secara massal ke dalam agama Islam, daripada bukti kehadiran historis yang sesungguhnya dari wali-wali yang bersangkutan[2]. Bahkan terdapat makam yang dinyatakan sebagai makam sahabat-sahabat Nabi Muhammad, walaupun sudah diketahui secara historis bahwa sahabat-sahabat yang dimaksud tidak pernah menginjak tanah Mesir. Sebaliknya diketahui dengan pasti bahwa ada makam zahid (petapa) muslim yang saleh yang diziarahi sejak dini. Yang paling terkenal di antara mereka adalah Dzū̠ l-Nūn al Mishrī (wafat 858), yang lahir di Akhmim dan dimakamkan di Kairo. Mungkin tokoh-tokoh yang mengembara di gurun pasir itu dipengaruhi oleh tradisi pertapa Nasrani di Mesir pada abad-abad pertama tarikh Masehi.

Tampaknya kompleks-kompleks makam dibangun sejak abad ke-8 untuk menampung sisa tubuh atau benda keramat kepunyaan berbagai anggota-anggota keturunan Ali. Namun baru pada periode dinasti Fāthimiyah (969-1171) perkembangan ziarah kepada anggota keluarga nabi, yang sebagian besar konon dimakamkan di Mesir dan khususnya di Kairo, mendapatkan momentumnya. Di bawah pengaruh dinasti penguasa yang beraliran Syiah, ziarah ke makam Sayyida Nafisa, seperti juga kepada Husain dan Ibrahim b. ‘Abd Allah, berkembang di Kairo[3].

Ketika aliran-aliran sufi yang terorganisir mulai muncul pada abad ke-13, pendiri tarekat-tarekat dan murid-murid utama mereka dengan sendirinya menjadi wali[4]. Sejak waktu itu, tarekat-tarekat menjadi penyumbang tak terhenti dunia kewalian Islam: tarekat-tarekat itu, hingga kini, selama tujuh abad, terus menghasilkan wali-wali yang tersohor[5].

Zaman Mameluk juga adalah masa jayanya wali pedesaan, yang merupakan pembela dan pejuang keadilan bagi rakyat jelata yang tertindas. Banyak di antaranya adalah zahid (petapa) dengan tingkah laku tercela (*malāmati*) atau yang bergaya kesurupan (*majdzūb*). Mereka dijunjung

---

[2] Maka di Bahnasa, tempat pertempuran ketika Mesir ditaklukkan oleh Arab, Syekh Mujahid dihormati; namanya menandakan kehadiran simbolis para pejuang Islam.

[3] Lihat Yusuf Ragib (1976) dan (tth.).

[4] Pada kenyataannya sulit mengetahui secara tepat kapan tarekat muncul. Menurut tradisi, tarekat Rifā’iyah, Ahmadiyah, Qādiriyah, Syādziliyah, dan Burhāmiyah muncul antara abad ke-13 dan ke-14 di Mesir. Tetapi kemungkinan besar tarekat-tarekat tersebut bukanlah tarekat terorganisir yang dikenal mulai zaman Usmaniyah. Penelitian Denis Gril memberi kita akses pada sumber historis aliran sufi Mesir pada abad ke-13, dan memungkinkan kita untuk mengetahui apa arti “wali” pada waktu itu. Lihat D. Gril (1980) dan (1986).

[5] Annemarie Schimmel (1969) memberi gambaran yang menarik tentang ziarah di Mesir pada akhir periode Mameluk.

sebagai orang suci oleh rakyat, sedangkan para pengunjung Eropa pada abad ke-19 menganggap bahwa mereka hanyalah sekedar wali yang tidak penting atau malah dipertanyakan kewaliannya[6].

Di antara wali-wali tersebut, tidak banyak yang merupakan tokoh historis dengan asal-usul yang dapat ditelusuri. Sering kali wali-wali itu tak lebih dari suatu nama yang tertulis pada pintu masuk makamnya; tidak diketahui kapan mereka hidup dan siapa mereka sebenarnya. Jika kubah kuburannya runtuh, hilanglah sisa terakhir dari keberadaan mereka[7].

Ada kalanya tempat-tempat biasa, sebuah pohon, sebuah gundukan tanah atau sebuah mata air di tengah gurun, dianggap sebagai tempat berlindung seorang wali[8]. Sebuah sebutan yang amat luas, yang secara singkat saja disebut dalam suatu angka, kerap menunjukkan suatu situs suci kuno pra-Islam, misalnya banyak makam dinamakan dengan panggilan "Empat Puluh Tokoh" (*Sidi al-Arba'īn*) di Qalyub, di Tanta, dan di Kairo[9]; begitu pula makam "Tujuh Anak Perempuan" (*al-Sab'ah Banāt* dalam dialek Arab setempat) sering menandakan peninggalan Romawi; di Shuhada' nama mereka menjadi "Tujuh Saudara Perempuan", yaitu Sidi Syibl; di Aswan kompleks makam "Tujuh Puluh Tujuh Wali" (*al-Sah'ah wa sab'īn*), yang terletak di atas bukit kecil, mendominasi kompleks pemakaman.

Di Mesir terdapat banyak peninggalan pra-Islam, dan bukan makam sebenarnya (kosong). Sebuah pepatah mengejek hal ini secara terang-terangan dengan mengatakan bahwa "di bawah kubah, terdapat seekor kera" (*taht al-qubbah 'erd, taht al-qubbah qird*)[10].

---

[6] Tentang salah seorang wali jenis itu di abad ke-19, lihat studi yang gemilang oleh ahli Mesir Serge Sauneron (1983). E. Amélineau (1888, hlm. LXXIV-LXXIX) mencatat dengan tepat kesejajaran yang kentara antara wali-wali "yang dipertanyakan" itu dan wali petapa dari abad-abad awal gereja Nasrani Koptik.

[7] I. Goldziher (1897) telah dengan tepat menekankan bahwa banyak makam wali tidak bernama. Dapatkah kita menyimpulkan seperti dia bahwa hal itu membuktikan bahwa wali Islam adalah penerus dari kultus pra-Islam?

[8] Suatu kesaksian yang menarik tentang pohon-pohon keramat di Roda dan Matariyah, yang telah dicabut, lihat R. Kriss & H. Kriss-Heinrich (1960). Dalam buku itu juga terdapat suatu pemaparan yang baik tentang kasus khas ular suci Haridi, di Nazlat Haridi dekat Tahta, di Mesir Tengah.

[9] Untuk Goldziher (1897, hlm. 239), hal itu merupakan penampilan kembali dari 40 syuhada dari Sebaste.

[10] Pada tahun 1900, suatu perusahaan yang membuka kawasan pertanian di muara Sungai Nil membangun suatu makam semu dan mengadakan peringatan maulid seolah-olah untuk merayakan seorang wali sebagai sarana untuk menarik para

Perbedaan Tingkat Para Wali

Di antara para wali ada yang sangat tersohor, ada pula yang sama sekali tidak dikenal[11]. Ada wali-wali pelindung yang dikenal oleh khalayak ramai, seperti Ahmad al-Badawi, Imam Syafii, Abū l-Hasan al-Syādzilī. Ini belum termasuk para ahlulbait (kerabat Nabi Muhammad) Nabi langsung yang dimakamkan di Kairo, seperti Husain dan Zainab, yang makamnya menjadi tujuan ziarah oleh seluruh masyarakat muslim di Mesir. Dari pesisir Laut Tengah sampai ke Sudan, wali-wali itu memiliki martabat nasional yang pengaruhnya kadang-kadang melampaui tapal batas negara. Peringatan maulid wali-wali itu diikuti oleh peziarah yang datang dari seluruh Mesir.

Di samping wali-wali yang diperingati secara "nasional", ada pula wali tingkat regional yang baik di Mesir Hilir maupun di Mesir Hulu berfungsi sebagai pelindung, seperti 'Abd al-Rahim dari Qina dan Abu l-Hajjaj dari Luxor di wilayah selatan, serta Ibrahim dari Disuq dan Syisytawī dari Mahalla di wilayah utara. Para wali terkenal di daerah ini menarik peziarah, bahkan kadang-kadang sampai peziarah dari Kairo, yang merupakan pusat ziarah kubur, sewaktu para imigran dari desa yang tinggal di Kairo pulang ke daerah asalnya, baik untuk berziarah atau berkunjung, lalu mampir ke makam wali-wali di daerah asalnya[12]. Kadang-kadang, masyarakat yang menjadi pengikut wali tertentu hanya terbatas di kawasan yang luasnya setara dengan kabupaten atau bahkan kecamatan. Ada pula wali yang hanya sekadar pelindung sebuah kota kecil, dan hampir tidak dikenal di luar daerah yang bersangkutan.

Pada tingkat terendah, yang paling banyak jumlahnya adalah wali-wali yang penyembahannya merupakan bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat Mesir. Nama syekh-syekh desa itu, yang dimakamkan dalam

---

pemukim dan tenaga kerja. Muslihat itu diketahui dan maulidnya dilarang pada tahun 1918. Lihat Elie Sidawi (1921, jil. I, no. 12).

[11] Sayangnya hanya sedikit jumlah buku dalam bahasa Eropa tentang wali-wali besar Mesir. Karya-karya rujukan yang tersedia tertulis dalam bahasa Arab, sering dengan nada pujaan atau sebaliknya dengan nada polemis. Tentang kedua wali besar dari kawasan muara Sungai Nil, dua buku sedang dalam persiapan, yaitu C. Mayeur-Jaouen (1994) dan H. Hallenberg (akan terbit). Mengenai wali-wali dari Mesir Hulu pada Abad Pertengahan, karya *Tali'al-Sa'id* oleh Udfuwi telah menjadi sumber utama J.-Cl. Garcin dalam tesisnya (1986). Tesis yang kini sedang disiapkan oleh Rachida Chih tentang tarekat Khalwatiyah di Mesir Hulu diharapkan memberikan banyak data baru tentang wali-wali dari daerah itu pada abad ke-20.

[12] Kami di sini hanya membicarakan kedua daerah besar di mana terdapat tradisi kewalian, yaitu Delta Nil dan Mesir Hulu. Khususnya mengenai ziarah di oasis gurun Libya, lihat F. Bliss (1981). Tetapi kebiasaan-kebiasaan di kawasan itu praktis tidak lagi bersifat Mesir.

naungan sebuah kubah putih kecil, hampir tidak dikenal dan riwayatnya juga tidak diketahui[13]. Sering kali, untuk memberikan legitimasi pada wali pelindung sebuah desa, dibuat silsilah kekerabatan atau silsilah sufi yang mengaitkan wali itu dengan salah satu wali terkenal, supaya warga desa dapat memperoleh pula berkah dan perlindungannya.

Di perkotaan pun wali-wali "kecil" dari dunia keseharian seperti itu juga dikenal. Makam-makam sufi-sufi tak dikenal, sebagai pelindung yang merupakan bagian dari kampung-kampung, bisa terdapat di tingkat dasar sebuah rumah, di belakang sebuah jendela berjeruji ataupun di dalam sebuah ruangan gelap yang disinari lampu-lampu neon hijau. Kadang-kadang, untuk wali-wali yang lebih "beruntung", terdapat sebuah kubah yang dibuat ala kadarnya, yang terbuka untuk siapa saja, dan kadang-kadang merupakan tempat tidur bagi pengikutnya yang setia.

Di bawah kubah terdapat sebuah bangunan berbentuk kubus dan di dalamnya terdapat sebuah ruangan yang polos, tanpa hiasan. Di tengah ruangan itu terdapat makam itu sendiri, berupa makam kosong yang terbuat dari kayu atau batu (*tābūt*). *Tābūt* itu diselubungi sepotong kain (*kiswah*) dari bahan yang berbeda-beda sesuai dengan kemampuan/"kekayaan" wali yang bersangkutan (kain katun kasar atau sutra yang gemerlap, kadang-kadang dihiasi kain kasa kalau wali perempuan). Acap kali nama wali dan beberapa ayat al-Qur'an tertulis dalam bentuk sulaman pada *kiswah*. Kalau wali itu dikenal secara luas, *tābūt* dikelilingi oleh sebuah pagar terali (*maqshūrah*) yang bisa terbuat dari kayu, yang kadang-kadang ditaburi mutiara (Syafi'i), bisa pula dari tembaga (Badawi, Fāthimah al-Nabawiyah) ataupun dari perak (Husain, Zainab). Kendati pagar terali itu terkunci, melalui lubang-lubangnya kita dapat melihat kuburan wali, yang dipenuhi berbagai benda sebagai tanda nazar, seperti kitab al-Qur'an, botol-botol minyak wangi, bunga-bunga plastik, tasbih-tasbih ataupun kalung-kalung. Sering kali sebuah sorban diletakkan di makam untuk menandakan bagian kepala sang wali.

Makam-makam yang terpenting bersebelahan dengan sebuah masjid, dan hal ini menyebabkan makam menjadi semakin terkenal dan jumlah pengunjungnya pun bertambah.

Tipologi Wali

Perbedaan-perbedaan antara para wali juga ada dalam kepribadian mereka, dalam realitas historis mereka, baik yang nyata maupun yang direka.

---

[13] Kubah sekecil apa pun secara tradisional merupakan pertanda keberadaan wali, sehingga istilah *qubbah* menjadi istilah yang dipakai untuk makam itu sendiri, namun wali-wali baru bisa saja dimakamkan di bawah atap datar.

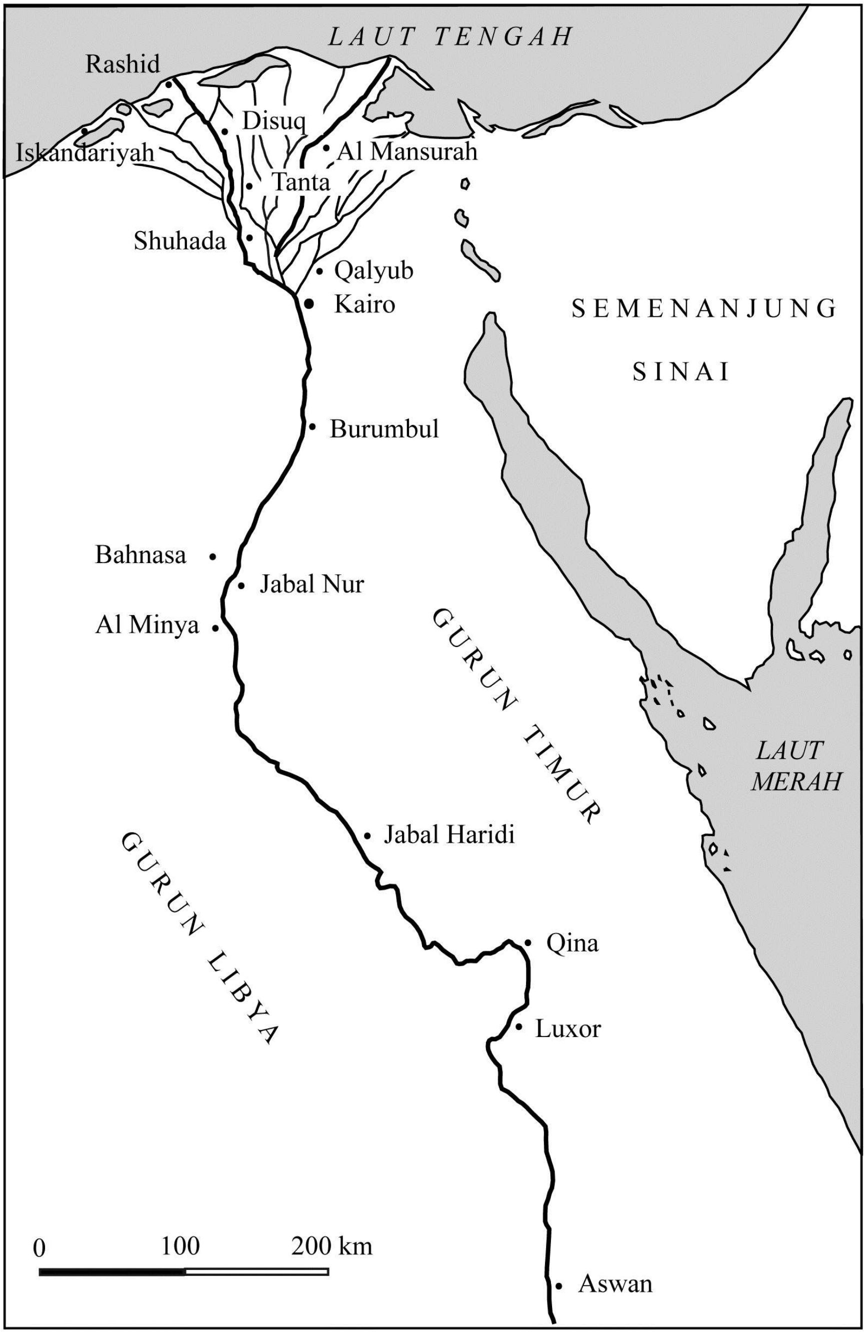
Dengan demikian dapatlah digambarkan sebuah tipologi yang sesungguhnya dari wali-wali di Mesir.

Keluarga Nabi Muhammad merupakan sumber besar wali-wali yang memang banyak di Mesir, terutama di Kairo. Husain, Zainab, Nafisa, Fāthimah al-Nabawiyah, ‘A’isyah, Hasan al-Anwār, Sakīnah, ‘Ali Zain al-‘Abidīn, dan banyak lagi yang lain tetap sangat dihormati. Sebagai keluarga Nabi Muhammad, mereka meneruskan berkahnya. Lagi pula banyak wali yang telah memperoleh penghormatan besar dari masyarakat masih ditingkatkan lagi status kesuciannya dengan mendapatkan silsilah keturunan syarif. Serangkaian tulisan populer senantiasa memberikan daftar para Ahlulbait yang dihormati di Mesir[14].

Para penakluk Arab diberi predikat yang digambarkan dengan sifat-sifat kepahlawan dalam manakibnya dan dikaitkan sedekat mungkin dengan Nabi Muhammad. Dapat saja orang mengira bahwa daftar para wali itu sudah lama tamat, dan ini bisa dimengerti karena penaklukan itu telah lama selesai. Namun ternyata ada saja makam-makam penakluk Arab yang masih terus “ditemukan” sebagai hasil dari semangat penghormatan umat, seperti yang baru-baru ini terjadi di Desa Awlād Thu‘aimah di Daqahliyah. *Para sufi anggota berbagai tarekat* adalah tipe wali yang lebih umum lagi, dan wali dari kelompok itu terus bermunculan. Di antaranya ada pendiri tarekat (Badawi, Syādzilī, Disūqī), penerus dari pendiri (‘Abd al-‘Āl untuk Badawi dan Abū l-‘Abbās al-Mursī untuk Syādzilī), pembaharu dari suatu cabang yang kemudian menjadi otonom (Bayyūmī) atau hanya syekh dari tarekat yang bersangkutan pada zaman tertentu. Banyak syekh dari tarekat Syādziliyah dihormati di Mesir, seperti misalnya Muhammad al-Hanafī (wafat 1443) yang dimakamkan di Kairo. Meskipun tradisi tarekat berpengaruh luas di suatu daerah, dan seorang wali adalah anggota dari tarekat itu, tidak tertutup kemungkinan bahwa wali yang bersangkutan dihormati baik oleh anggota-anggota tarekat lainnya maupun oleh peziarah yang tidak terkait dengan tarekat apa pun: seorang pengikut tarekat Syādziliyah tidak akan segan-segan mengunjungi makam Badawi, pendiri tarekat Ahmadiyah, yang juga dikunjungi oleh banyak orang Mesir yang sama sekali awam dalam hal aliran sufi. Wali-wali Mesir adalah wali “terbuka” dan jumlah peziarah wali-wali di Mesir jauh melampaui lingkungan sufi dari tarekat-tarekat yang ada.

---

[14] Untuk masa menjelang abad ke-20 dapat dikutip karya Al-Sayyid Mu’min b. Hasan al-Shiblanjī (1873), yang banyak ditiru kemudian, misalnya oleh Ahmad Abū Kāf (1980).



Peta Mesir, dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan.

Daftar panjang dari wali pelindung tarekat terus bertambah panjang: banyak wali dari abad ke-20 kini termasuk dalam kategori yang berkembang itu[15]. Rantai yang tak putus-putusnya antara guru dan murid, kadang-kadang diperkuat lagi dengan hubungan ayah-anak, lama kelamaan membentuk semacam dinasti keluarga wali.

Para wali dari lingkungan ahli fikih sesungguhnya lebih sering ditemukan daripada yang diduga sebelumnya, melihat tradisi pertentangan (yang kadang-kadang dilebih-lebihkan) antara para sufi dan para ahli fikih. Di antara wali dari golongan ini, yang paling terkemuka adalah Imam Syafii, yang makamnya ramai diziarahi di Kairo, dalam makamnya yang tersohor[16]. Di antara wali-wali yang baru, terdapat banyak ulama dari Universitas Al-Azhar, terutama pada abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Kadang-kadang para pengikut seorang wali yang kurang tinggi tingkat pendidikannya akan menyulap wali tersebut sebagai lulusan Al-Azhar, karena pengetahuan tentang ilmu agama tetap merupakan salah satu dasar untuk mencapai status wali.

Wali pelindung desa adalah tipe wali yang paling umum, tetapi juga yang paling tidak dikenal asal-usulnya. Acap kali sang walilah yang memberikan namanya kepada desa yang bersangkutan, dan hal itu terjadi sampai baru-baru ini. Bahkan dalam beberapa kasus kita dapat mengetahui tanggal dari perubahan nama itu: di daerah Gharbiyah, Desa Abu Tur diperkenankan berubah nama menjadi Abu Masyhūr pada tahun 1932, sebagai penghormatan atas wali pelindungnya, Syekh ‘Ali Abu Masyhūr. Desa Mansyiyaht al-Badawī di daerah Gharbiyah dahulu dikenal dengan nama Mit al-‘Ajil; perubahan diadakan pada tahun 1932 sebagai tanda penghormatan atas Badawī[17]. Baru-baru ini, Muhammad Ridlwān, yang wafat tahun 1968, mewariskan namanya pada Desa Ridlwāniyah, di dekat Luxor.

Banyak di antara wali-wali ini adalah zahid (petapa), yang sering bisa juga kesurupan; mereka dikenal sebagai majedub (*majdzūb*, jamak *majādzib*), dan di antaranya terdapat baik orang-orang yang betul-betul dungu maupun petapa yang memiliki karisma yang nyata. Tipe tokoh-tokoh seperti itu terus menghasilkan wali-wali baru pada era Mesir modern.

---

[15] Contoh yang khas adalah Salam b. Hasan Salama, pendiri tarekat Hamidiyah Syādziliyah, yang diteliti dalam studi M. Gilsenan (1973) yang kini sudah menjadi klasik.

[16] Buku Sayyid ‘Uwais (1978) tentang surat-surat yang dialamatkan pada imam Syafii merupakan suatu kesaksian yang luar biasa tentang ziarah kubur di Mesir kontemporer.

[17] Muhammad Ramzi (1958, jil. II, hlm. 91).

Demikianlah misalnya Muhammad Ramadan (1866-1947) yang dimasukkan ke rumah sakit jiwa oleh keluarganya sendiri karena dianggap gila namun lalu diangkat sebagai wali oleh penduduk suatu desa di daerah Delta Sungai Nil, dekat Kafr al-Zayyat. Muhammad al-'Askari, yang wafat tahun 1978 dan yang perayaan hari lahirnya saat ini merupakan salah satu tujuan ziarah utama di kawasan Delta Sungai Nil, juga termasuk dalam kategori wali seperti itu, yang selain menjadi pelawan arus misterius; juga tidak peduli tentang rasa malu dan tata krama yang berlaku.

Tetapi kenangan tentang legenda para wali sering pula hilang: yang tinggal hanyalah sebuah nama atau sebuah tempat, yang bisa surut atau bahkan lenyap, tetapi bisa juga muncul kembali secara tak terduga. Para wali muncul dan menghilang seperti halnya manusia biasa, mereka mengikuti siklus hidup dan mati, dan mereka mempunyai alasan gaib kenapa ritus ziarah mereka semarak atau sebaliknya lenyap. Tinggallah kita menulis sejarah dari ziarah kubur wali-wali, tergantung pada pasang surutnya semangat rakyat.

Tempat Ziarah

Perkembangan suatu makam wali tergantung juga pada tempat makam itu terletak, sedangkan ada ciri-ciri tertentu yang selalu ada pada situs makam-makam wali, yang semuanya indah dan mengesankan.

Mesir sejak lama menerima akibat dari pasang naik air Sungai Nil. Banjir menggenangi tanah pertanian selama beberapa bulan setiap tahunnya. Bagi masyarakat Mesir, kedekatan pada air, sebagai jalur pelayaran untuk angkutan peziarah maupun sebagai saluran irigasi yang melahirkan kota-kota dan perkampungan-perkampungan di pinggirannya, merupakan hal yang luar biasa pentingnya. Banyak wali dimakamkan di pinggir Sungai Nil, dan legenda-legenda tentang mereka sangat terkait dengan bermukimnya mereka di kawasan sungai itu. Menurut legenda, Abu Mandur di Rosette konon mampu menjauhkan banjir, sedangkan Ibrāhīm di Disuq, Abu l-'Alā' di Bulaq di utara Kairo dan Sidi Fūlī di Minya konon dapat menjinakkan buaya sungai. Seorang wali lain, Ahmad al-Nūtī, yang berarti "Ahmad Sang Pelaut", dengan namanya itu sendiri menunjukkan keterkaitannya dengan daerah di kawasan Sungai Nil. Wali-wali lainnya memiliki nama yang secara lebih sederhana terkait dengan wilayah tepian terusan, tepi danau atau pantai, seperti Sidi Gharib, wali pelindung Kota Suez, ataupun Sidi Abū l-'Abbās al-Mursī, wali pelindung Iskandariyah.

Sebagai negeri datar yang kerap digenangi banjir pasang naik, Mesir tahu bagaimana menghargai tempat-tempat dengan ketinggian sekecil apa pun yang muncul di atas permukaan dataran rendah dan luput dari banjir: tempat-tempat seperti itulah yang dipilih untuk menempatkan makam-

makam, dan di situlah para wali dimakamkan. Ada kalanya ketinggian itu berupa tebing batu yang sesungguhnya, seperti tebing Muqaththam dan batu-batu penopang pinggirannya di Kairo, di mana terletak makam Qarāfah Besar yang tersohor itu[18]. Di tempat lain, tebing batu kawasan gurun itu langsung menjorok ke sungai, seperti lokasi makam Syekh Abū l-Nūr yang dikelilingi oleh kumpulan kuburan lainnya. Tetapi sering juga, tempat yang tinggi tidak sespektakuler itu, hanya sekadar bukit buatan, atau sebuah *kōm*, yaitu bukit yang sering terbentuk dari sisa-sisa peninggalan kota-kota yang telah lenyap. Misalnya makam Badawi berada di atas Bukit Pande Besi, sedangkan makam Sidi Syibl menjorok di atas Bukit Syuhadā', di Desa Syuhadā' itu sendiri.

Ada juga makam-makam yang terletak di tepi jalan atau lorong, dalam desa yang dahulu dilalui keledai dan unta para peziarah dan yang kini dilintasi bis-bis umum, mobil Peugeot, atau pikap Jepang. Di jalan keluar dari desa-desa itu terlihat kubah-kubah yang sudah menjadi bagian dari pemandangan, dekat tempat panen gandum, di dekat gudang penyimpanan kapas, di dekat atau dalam sebuah pemakaman umum.

Di kawasan gurun, situs makam wali ditentukan oleh sumber air. Dekat Imbaba, Abu Tartur menetap pada abad ke-14 di dekat sebuah sumur yang konon terisi secara ajaib. Wadi-wadi (sungai gurun) yang mengalir dengan menggali alur di tengah bukit-bukit gurun merupakan tempat favorit lainnya: Ular Haridi yang terkenal dikeramatkan di Jabal Haridi. Akhirnya di sepanjang jalan-jalan yang dilalui para peziarah ke Mekkah, yang melintasi gurun di wilayah timur antara lembah Sungai Nil dan Laut Merah, terdapat berbagai makam wali. Makam-makam itu kini agak terlupakan, kecuali makam Abū l-Hasan al-Syādzilī yang terkenal itu.

Situs makam berikut pemandangannya turut mempengaruhi popularitas seorang wali: di kemudian hari para peziarah akan mengenang bagaimana mereka meniti tangga-tangga curam menuju kubah makam Sidi 'Uways di Burumbul atau bagaimana mereka dengan perahu menyeberangi Anak Sungai Nil yang memisahkan makam Ibrāhīm al-Disūqī dari makam ayahnya Abu l-Madj; mereka juga akan mengingat pohon *sycomore* atau pohon murbei yang meneduhi makam syekh itu di desa tempat dia menghabiskan masa kecilnya.

Wali-wali yang paling populer acap mempunyai beberapa makam kosong (*tābūt*) di beberapa tempat: di pemakaman Aswan yang terkenal itu terdapat makam kosong berbagai wali: Badawi (yang sebenarnya dimakamkan di Tanta), Ibrahim (yang dimakamkan di Disuq), 'Abd al-Rahim (dimakamkan di Qina), Zainab, Husain, Syafii (ketiganya dimakam-

---

[18] Tentang situs ziarah yang penting di Mesir, lihat L. Massignon (1958).

kan di Kairo), dan Rifai'i (dimakamkan di Irak)[19]. Makam-makam kosong (*tābūt*) itu memungkinkan para pengikut wali untuk menghindari perjalanan panjang ke makam asli yang diketahuinya berada di tempat lain. Sebagai monumen sakral, makam-makam kosong itu merupakan tanda kehadiran kesucian yang sama nilainya dengan makam aslinya. Di Mesir terdapat banyak sekali tempat-tempat seperti itu.

Perubahan-perubahan geografis dan ekologis yang kini melanda Mesir telah menyentuh makam-makam wali: pertumbuhan demografis yang dahsyat dan urbanisasi telah mengakibatkan berbagai kerusakan yang tidak dapat diperbaiki lagi. Ada pemakaman yang dibongkar, seperti pemakaman Bab al-Nashr di Kairo; ada juga yang rusak terkena rembesan air dari saluran pembuangan bawah tanah, karena perkembangan wilayah pemukiman kota yang tak terkendalikan itu, seperti di Aswan, di mana makam Badawi runtuh di tengah rawa pada tahun 1991. Kubah-kubah kecil, yang tadinya berada di pinggiran kota kecil, kini dikelilingi bangunan-bangunan. Tempat yang dahulunya berada di gurun kini menjadi kota atau kawasan pinggiran kota; jalan tanah kafilah-kafilah kini beraspal.

Namun keuntungan yang diperoleh para wali akibat perubahan-perubahan yang terjadi setidaknya sama besarnya dengan kerugian yang ditimbulkannya. Alat transportasi modern dan jalan-jalan yang kini beraspal turut memperlancar lalu lintas peziarah. Syekh-syekh yang hingga kini tidak dikenal bisa tersebar namanya ke daerah-daerah baru. Kini dengan bus kita dapat mengunjungi maulid (perayaan hari lahir) Abu l-Hasan al-Syādzilī yang tadinya terpencil di tengah gurun. Akhirnya, banjir Sungai Nil kini dapat dikendalikan sejak dibangunnya bendungan-bendungan di Delta Nil sejak 1840 dan terutama sejak pembangunan bendungan besar Aswan, yang selesai pada tahun 1971.

Masalah Warisan Pra-Islam

Keanekaragaman wali-wali Mesir, yang sering kali anonim, dan banyaknya lokasi makam untuk wali yang sama sering kali menguatkan hipotesis bahwa wali-wali adalah penerus warisan pra-Islam. Dalam dunia lembah Sungai Nil yang sangat kuat berkesinambungan, Mesir zaman Firaun – dan cenderung dilupakan pengaruh berikutnya, yakni Koptik dan Byzantium – tampaknya terus membayangi ziarah kubur wali Islam Mesir.

Hipotesis ini sangat populer pada abad ke-19, terutama di kalangan ahli-ahli Mesir kuno seperti Maspero ataupun Ebers. Waktu itu bagi para

---

[19] Tentang makam Aswan dari zaman dinasti Fatimiyah, lihat R. Kriss & H. Kriss-Heinrich (1960). Mereka telah mengunjungi makam ini pada tahun 1959 dan memberikan tanggal dari berbagai maulid yang diselenggarakan di situ.

musafir, para wartawan, maupun kaum orientalis sendiri tidak perlu diragukan lagi bahwa wali-wali Islam adalah penerus langsung dari berbagai dewa zaman Firaun. Badawi, yang paling kerap dibicarakan oleh orang-orang itu, dikatakan sebagai Osiris yang baru, dan ziarah ke makamnya dianggap sebagai kelanjutan ziarah Bubastis. Situsnya kadang-kadang sama, dan terutama ritusnya tampak diliputi suasana pemujaan dewa zaman kuno itu. Ignace Goldziher sendiri tidak terkecuali berbagi interpretasi itu. Dalam artikel-artikelnya dicatat secara sistematis berbagai ciri yang sama antara zaman Jahiliyah dan Islam Mesir.

Pandangan tersebut tetap merupakan pendapat sebagian kalangan cendekiawan modern Mesir dan pendapat itu lebih kuat lagi di kalangan penentang ziarah kubur. Yang terakhir ini mengharamkan tradisi ziarah yang dilihat sebagai sisa adat yang berasal dari warisan pra-Islam, dan melihat dalam ziarah kubur suatu pemunculan kembali dari kekafiran zaman Jahiliyah. Pandangan-pandangan seperti itu sesungguhnya tidak begitu mengindahkan sejarah Mesir yang telah berpuluh-puluh abad lamanya, dan sering pula didasarkan atas sikap meremehkan perilaku keagamaan rakyat biasa. Terutama para petani, yang mereka anggap buta terhadap sejarah, dianggapnya juga tidak pernah berubah sejak zaman Firaun. Maka ketakwaan mereka dianggap patut diragukan. Penelitian-penelitian antropologis para ahli Barat telah sering mengesahkan secara tidak sengaja serangan-serangan kaum pembaharu terhadap penghormatan para wali, ziarah dan kunjungan ke makam-makam.

Patut dibedakan di sini pewarisan situs dari pewarisan ritus dan tokoh.

Pewarisan Situs: Sebuah Ciri Tetap

Warisan situs-situs adalah suatu kenyataan dalam suatu negara di mana, seperti yang kita ketahui, keharusan untuk menghindarkan diri dari luapan air Sungai Nil nyaris tidak banyak memberikan pilihan tempat yang dapat dijadikan situs-situs suci: yang ada hanyalah tebing, gundukan bekas kota kuno, dan bukit.

Di beberapa tempat tampak jelas kemauan untuk menyatakan kebesaran Islam di atas situs-situs yang ada sebelumnya. Contoh yang sangat terkenal yang membuktikan hal itu adalah makam dan masjid Abū-l-Hajjāj yang dibangun di atas puing-puing kuil Luxor. Namun Mesir sebelum ditaklukkan Arab bukanlah Mesir firaun atau Mesir hellenistis, tetapi sebuah negeri Mesir Koptik, lengkap dengan berbagai gereja, biara, santo, pendosa yang bertobat, serta martir-martir dari zaman Romawi.

Untuk memperkuat kekuasaan Islam, situs suci Koptik dijadikan situs para syuhada Islam yang gugur pada waktu penaklukkan Islam:

contoh terbaik adalah Sidi Syibl dan rekan-rekannya di tempat yang justru bernama Shuhada' (Syuhada). Banyak gereja diubah menjadi masjid[20]. Kemungkinan besar makam-makam santo-santo diambil-alih dengan cara yang sama pula.

Apabila terdapat bukti bahwa sebuah makam Islam menggantikan situs ziarah pra-Islam, maka yang digantikan itu adalah santo-santo Koptik. Nama Burumbul, di Mesir Tengah, tempat tokoh mitis Uwais al-Qaranī diziarahi, diidentifikasikan sebagai kata Yunani *parambolê* oleh R.P. Maurice Martin, yang telah membuktikan bahwa tempat itu dilalui oleh Santo Antonius, ketika dia berjalan menuju biara tempat dia kini dimakamkan. Di Difrah, di daerah Gharbiyah, ahli Mesir Paolo Gallo telah menemukan dokumen tentang seorang santo Koptik yang bernama Ishaq, di tempat kini dilakukan ziarah kubur seorang wali Islam yang juga bernama Ishaq, dan kompleks makamnya meliputi sebuah sumur yang tampaknya berasal dari zaman Romawi.

Namun Mesir tidak pernah sepenuhnya diislamkan. Itulah sebabnya pergantian ritus Koptik oleh ritus Islam tidak dapat dilakukan secara menyeluruh dan tidak terjadi di semua tempat; pengikut wali-wali Islam kerap menyesuaikan diri dengan menyelenggarakan ziarah kubur *di sebelah*, dan bukan *di atas* situs ziarah Koptik yang lama. Di Mustarod misalnya, suatu situs yang terkenal sebagai tempat persinggahan Keluarga Suci (Maria dan Yusuf), gereja kuno Koptik yang masih terus dikunjungi, didampingi sebuah kubah megah, yang melindungi makam wali Islam 'Abd al-Hamīd, yang secara tidak langsung menerima manfaat dari ziarah para penganut Koptik yang setiap tahun pada bulan Agustus mengadakan perayaan Bunda Maria di tempat itu, dan tampaknya "hidup" sangat rukun dengan "tetangganya" yang agung itu.

Perubahan-perubahan seperti itu jangan dianggap tidak terasa: seorang wali, andaikatapun makamnya didirikan di atas bekas makam seorang santo koptik, jelas bukan santo Nasrani, apalagi dewa zaman Firaun. Ciri-ciri Islamnya bukanlah sekadar samaran yang kurang sempurna, tetapi identitas yang jelas, lengkap dengan ritus-ritusnya, pola sembahyangnya dan sejarahnya yang menjadi bagian dari sejarah Islam. Banyak peneliti yang terlalu sering mengarisbawahi ketidakpastian yang melekat pada wali-wali Islam Mesir dari sudut historis. Namun melihat

[20] "Ketika mereka tiba di negeri ini, orang Islam mengubah gereja-gereja menjadi masjid: itulah yang terjadi secara umum di bawah dinasti Umayah di seluruh kekaisaran Islam", G. Wiet (1927, hlm. 1050). Masjid-masjid memakai pula bahan-bahan yang diambil dari gereja-gereja, terutama pilar.

begitu banyaknya jumlah tulisan sanjungan tentang para wali[21] serta catatan-catatan kenangan dalam kronik-kronik historis, tidak bisa diragukan lagi bahwa banyak sufi dan ahli fikih yang memang telah diangkat menjadi wali. Nama mereka dikenal, tanggal-tanggal penting dan riwayatnya diketahui. Mereka banyak sekali terdapat di Mesir. Mungkin saja situs-situs wali itu kurang menarik, namun mereka merupakan kenyataan, bahwa sejak abad ke-9 Masehi, Mesir untuk sebagian sudah diarabkan dan diislamkan[22]. Terutama setelah munculnya tarekat-tarekat, para wali Islam sudah cukup berpengaruh untuk menampilkan ciri Islamnya tanpa harus mengambil alih situs-situs ziarah Nasrani.

Pelaksanaan Ziarah Kubur: Ritus Islam

Perilaku keagamaan di makam-makam juga menarik perhatian para pengamat. Di Mesir, pengunjung makam tidak terlalu peduli pada perantara sewaktu berziarah. Bisa saja seorang sufi dari suatu tarekat memohon perantaraan syekhnya; mungkin juga peziarah yang sedikit hati-hati akan membaca buku-buku kecil pedoman upacara untuk mengetahui doa-doa afdal untuk dibaca di makam, dan upacara-upacara apa yang boleh dilaksanakan di makam wali yang dikunjungi. Selain itu, ada juga pemandu-pemandu perempuan pengikut wali, para *hājjāt*, berpakaian putih atau hijau, yang menuntun peziarah perempuan. Dan kadang-kadang, namun lebih jarang ada pula penjaga makam keturunan syekh tarekat yang memiliki martabat tinggi di mata para peziarah.

Namun pada umumnya, para peziarah yang mengunjungi makam karena kebiasaan lama bertawaf di sekeliling makam dalam arah berlawanan dengan jarum jam; mereka menyentuh dan memegang pagar terali, menggosok-gosokkan selendang atau tasbih pada pagar, dan

---

[21] Hanya tulisan-tulisan seperti ini yang dikumpulkan sebagai buku. Cukup disebut di sini Sya'ranī (1493-1565), pengarang *Thabaqāt Kubra*, yang merupakan penulis riwayat hidup wali yang paling banyak dibaca sampai saat ini. Jean-Claude Garcin telah memperlihatkan dengan baik dalam berbagai artikelnya, bahwa sejarawan dapat belajar banyak dengan meneliti catatan-catatan Sya'ranī. Dapat dilengkapi juga dengan membaca tulisan yang berfaedah oleh M. Winter (1982).

[22] Sejak saat itulah orang Nasrani kehilangan mayoritas di antara penduduk Mesir. Lihat Gaston Wiet (1927, hlm. 1055). Gaston Wiet menekankan bahwa Arabisasi dan Islamisasi orang-orang Koptik Mesir berlangsung dengan sangat cepat. Dalam artikelnya "Kibt", *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. V, hlm. 92-97, A.S. Atiya, yang pendapatnya lebih hati-hati, mengatakan bahwa hilangnya bahasa Koptik terjadi lebih belakangan dan dia tidak memberi pendapat tentang kapan proporsi antara orang Islam dan orang Nasrani Koptik berbalik ke mayoritas Islam. Maka kami tetap memakai kronologi yang diajukan oleh G. Wiet.

selendang atau tasbih itu kemudian menjadi benda sakral; mereka mengangkat tangan di depan pintu pagar, membaca paling sedikit Surat al-Fātihah, atau beberapa surat lain yang dapat membawa berkah seperti surat Yasin; mereka menyisipkan sedikit uang di kotak nazar (*shundūq al-nudhur*) atau menyampaikan salam dan permohonan kepada sang wali. Para peziarah menunjukkan sikap yang amat beragam: ada yang berbicara dengan lantang atau justru berdiam diri, ada yang duduk di dekat batu nisan sementara yang lain melewatinya begitu saja, ada yang berdoa dengan menghadap ke arah kiblat, ada yang mengangkat tangan dan ada yang tidak.

Kunjungan ke makam dapat dilaksanakan pada hari apa pun, namun ada hari yang lebih disukai: Nafisa diziarahi pada hari Minggu, sedangkan Syafii pada hari Jumat[23]. Semua wali mempunyai hari ziarah khusus; sebagian di antara mereka, tetapi bukan semuanya, memiliki hari ulang tahunnya (*maulud* atau *muled* dalam dialek setempat). Perayaan maulid seorang wali Mesir adalah sekaligus hari besar, pesta wali pelindung dan pasar malam[24]. Perayaan itu pada umumnya terjadi sekali setahun[25], dengan tanggal yang tidak tetap, berdasarkan penanggalan Islam, atau dengan tanggal yang tetap, berdasarkan penanggalan Koptik[26]. Dengan rumitnya

---

[23] Demikianlah para wali seolah-olah mempunyai hari khusus untuk menerima tamu. F. de Jong (1976) telah menekankan fenomena tersebut.

[24] Tidak banyak penelitian tentang maulid: kita masih dapat mengacu pada seri artikel berbobot dan andal oleh E. Sidawi (1921). Buku J.W. McPherson (1941) adalah satu-satunya studi umum tentang topik ini. Terdapat juga foto-foto yang bagus dalam buku N. Biegman (1990).

[25] Di daerah Delta Sungai Nil, maulid wali-wali penting sering dirayakan dua kali setahun: dibedakan antara Maulid Besar dan *Rajabiyah* (maulid kecil), yang dirayakan di luar bulan Rajab meskipun namanya berasal dari situ. Hal itu tampak antara lain pada maulid Ahmad al-Badawī, Ibrāhīm al-Disūqī dan Sidi Syibl. Kekhasan wilayah Mesir Hilir itu tampaknya dipengaruhi oleh maulid Badawī di Tanta, yang sampai akhir abad ke-19 diselenggarakan tiga kali setahun. Tetapi Husain di Kairo juga memiliki *rajabiyah*.

[26] Maulid-maulid wali Islam yang mengikuti sistem penanggalan syamsiah Koptik pada umumnya adalah maulid wali Ahmadi, yakni anggota dari tarekat Ahmadiyah yang didirikan oleh Badawī, atau setidaknya maulid-maulid yang tanggalnya ditentukan berdekatan atau berjauhan dengan tanggal maulid Tanta. Maulid tersebut banyak dijumpai di kawasan Delta Nil, seperti maulid Sidi ‘Awwad di Qalyub yang dirayakan pada awal bulan September, maulid Sidi Syibl di Syuhadā’ yang dirayakan dua minggu sebelum maulid Badawī, maulid Ibrahim ‘Ammar di Santa yang dirayakan satu atau dua minggu sebelumnya, maulid Badawī sendiri yang dirayakan pada bulan Oktober, maulid besar Disūqī yang dirayakan satu minggu setelah maulid Badawī, dan maulid ‘Askari yang dirayakan setelah maulid

birokrasi wakaf dan diperlukannya izin pemerintah untuk menyeleng-garakan maulid, jumlah perayaan yang memang amat banyak cenderung berkurang.

Maulid wali tertentu dapat dikunj ungi oleh satu atau dua juta orang, seperti halnya di Tanta, atau juga maulid Husain dan Zainab di Kairo. Ada maulid wali lainnya yang hanya dikunjungi oleh beberapa ratus orang. Ada yang berlangsung selama lima belas hari, sedangkan yang lain satu malam saja; dalam kasus terakhir perayaan itu lebih sering disebut "malam" (*lailah*) daripada maulid. Acara-acaranya acap kali sama saja, tetapi proporsinya berbeda-beda: para peziarah mendirikan tenda dan selama beberapa hari menyajikan makanan dan minuman kepada pengunjung lainnya. Dengan demikian pada maulid-maulid besar terbentuklah jalur-jalur tenda, yang disusun berdasarkan keanggotaan tarekat atau asal desa. Pada malam hari dimulailah upacara-upacara besar sufi dengan pembacaan zikir yang berlangsung sampai pagi, dan bahkan lebih lama lagi. Sering kali acara keagamaan disertai pesta dengan berbagai hiburan seperti menembak, ayunan, dan pertunjukan teater; dan ini juga merupakan kesempatan untuk berbelanja: kacang-kacangan, manisan, mainan anak-anak. Kesempatan itu juga digunakan untuk mengkhitankan mereka. Maulid adalah waktu yang paling "mulia" sepanjang tahun, di mana berkah sang wali akan menyebar dengan baik.

Apabila peziarah ingin mengajukan permohonan kepada wali, atau mengucapkan terima kasih kepadanya dalam bentuk tanda kaul, yang biasa dilakukan adalah menyerahkan pemberian yang bisa berbentuk uang, roti, bunga, juga sedekah kepada fakir miskin. Namun sering kali, pada waktu maulid wali besar, pemberian itu berupa hewan kurban: domba atau sapi untuk yang kaya, kue atau biskuit untuk yang miskin. Dahulu lilin juga diserahkan sebagai pemberian, tetapi hal itu berubah setelah adanya aliran listrik[27].

Berbagai ritus yang dilaksanakan di makam-makam atau pada waktu maulid, dianggap oleh berbagai peneliti Barat—yang didahului oleh Ibn Taymiyah serta ditiru kaum reformis Islam—sebagai warisan dari zaman pra-Islam, dan hal ini tidak hanya terbatas di Mesir. Sudah jelas bahwa pertukaran hadiah dengan hadiah balasan, merupakan tradisi yang sudah

---

Disūqī. Banyak maulid kecil yang murni bersifat lokal terkait juga dengan sistem penanggalan matahari itu, yang ditentukan baik oleh irama musim maupun oleh keinginan untuk mengikuti irama banjir Sungai Nil serta pekerjaan-pekerjaan pertanian.

[27] Tentang istilah "nazar", lihat penjelasan rinci oleh F. de Jong (1978, hlm. 86, cat. 281).

sangat kuno; sudah jelas juga bahwa kunjungan ke kuburan tidak pernah hilang di Mesir, dan ciri-ciri yang dimiliki oleh wali-wali seperti Badawi dan Disūqī memberikan mereka suatu dimensi mitis. Namun penelitian mengenai asal muasal ritus-ritus tidak boleh dijadikan alasan untuk tidak mencari tahu mengapa orang-orang tetap meneruskan ritus-ritus itu, dan apa artinya untuk mereka.

Jangan juga kita dengan mudah mengutamakan ritus tertentu dan mengabaikan yang lain: misalnya banyak peneliti membahas arak-arakan sampan yang menandai berakhirnya ziarah di Luxor[28], padahal ternyata arak-arakan tersebut adalah suatu kreasi baru yang timbul sebagai akibat kehadiran ahli-ahli dari Eropa, dan bukan suatu tradisi yang sesungguhnya. Karena berkaitan dengan Luxor, ada anggapan bahwa sampan-sampan itu merupakan peninggalan tradisi zaman Firaun (sampan Theba), namun ternyata ada pula sampan miniatur yang digantung sebagai tanda kaul di Bāb Zuwailah, di pintu selatan tembok zaman dinasti Fāthimiyah di Kairo, atau yang dibawa pada waktu maulid Rifa'i di Kairo, di mana tidak terdapat warisan Theba sama sekali! Sampan-sampan itu sesungguhnya tak lebih dari tanda penghormatan bagi para juru mudi sampan dan musafir yang biasa berlayar di Sungai Nil dan cabang-cabangnya, yang takut akan bahaya yang mengancam dari sungai itu namun sekaligus juga menghargai keindahannya.

Begitu banyak tradisi khas Islam ditemukan dalam ziarah kubur, maka meremehkan hal itu merupakan suatu sikap yang kurang objektif. Ketika orang-orang membaca Surat al-Fātihah di makam, mereka sesungguhnya menghormati al-Qur'an; ketika mereka bertawaf di sekeliling batu nisan, mereka sesungguhnya meniru tawaf di Mekkah[29].

Kesimpulan

Maulid-maulid, acara doa di makam-makam dan ziarah kubur kini kerap diserang dalam pers dan lebih-lebih lagi oleh kaum reformis Islam[30]. Banyak muncul perdebatan tertulis yang berisi kecaman terhadap peziarah-

---

[28] Dari McPherson (1941) ke Liz Wickett (dalam filmnya tentang maulid Luksor, tahun 1985), lewat R. & H. Kriss (1960), peristiwa ini adalah suatu tema yang terulang-ulang dalam tulisan-tulisan antropologis tentang Mesir.

[29] Sudah diketahui bahwa kebiasaan-kebiasaan ini di Mekkah berasal dari zaman pra-Islam; namun dengan meminjam berbagai ritus itu, Mekkah Islam-lah yang dijadikan acuan oleh pengikut ritus ini, bukan Mekkah dari zaman Jahiliah.

[30] Kadang-kadang serangan itu bersifat fisik: pernah satu bom dilemparkan pada pengikut-pengikut suatu maulid yang dirayakan di Dimyāth pada waktu musim panas 1992.

peziarah wali, yang dianggap menciptakan kembali zaman Jahiliah dan kekafiran Mesir Kuno.

Sejarah panjang ziarah kubur Islam di Mesir tetap berlangsung dan belumlah selesai. Walaupun masyarakat Mesir telah mengalami perubahan-perubahan yang pesat dan mendasar pada abad ke-20, namun agama sebagaimana dipraktikkan oleh rakyat, terus dan tetap bergelora. Kendati serangan-serangan kaum reformis telah memaksa peziarah untuk berkompromi cukup banyak dalam tingkah lakunya, namun setiap tahun muncul wali-wali baru, sementara wali-wali lama tetap disembah.

AL-SAYYID AL-BADAWI DI TANTA (MESIR)

Catherine Mayeur-Jaouen

Contoh yang paling baik dari vitalitas fenomena ziarah ini adalah tradisi ziarah di makam Sayyid al-Badawi dari Tanta[1], yang merupakan sasaran serangan yang paling tajam dari kaum reformis dan juga tempat ziarah yang paling ramai dikunjungi orang. Al-Sayyid Ahmad al-Badawi (wafat 1276), yang dikenal sebagai pendiri tarekat Ahmadiyah, dimakamkan di kota Tanta, yang dahulu hanya sebuah kota kecil dan kini telah menjadi kota terbesar keempat di Mesir, yang letaknya tepat di tengah delta Sungai Nil. Makam wali ini adalah sebuah bangunan raksasa yang senantiasa diperbaharui dan diperbesar (perbaikan terakhir dilakukan pada masa pemerintahan Anwar al-Sadat). Dalam kompleks makam yang dinaungi oleh tiga kubah itu terdapat makam enam wali. Yang paling utama adalah Badawi sendiri. Sebuah masjid yang sangat besar, salah satu yang terbesar di Mesir, terletak dekat kompleks makam. Di ruang utama, sebuah pagar tembaga amat besar yang diterangi lampu neon hijau melindungi makam kosong (*tābūt*) sang wali, dan di sekelilingnya terdapat kotak-kotak besar tempat orang yang bernazar memasukkan pemberiannya. Di salah satu pojok makam, sebuah batu hitam dengan jejak dua tapak kaki yang besar dijadikan obyek penghormatan: itulah relik nabi (*atsar al-nabi*).

Makam Badawi setiap hari dikunjungi banyak peziarah, namun hari yang paling ramai adalah hari Jumat, setelah salat Jumat. Kerumunan orang—laki-laki, perempuan, dan anak-anak—mengelilingi makam dari

---

[1] Tentang Badawi, lihat C. Mayeur-Jaouen (1994). Untuk suatu pemaparan yang baik tentang maulid Tanta pada tahun 1978 dan ritus-ritus yang dipraktikkan pada kesempatan itu, studi menarik oleh E.B. Reeves (1990) merupakan pengantar yang baik, meskipun disesalkan bahwa judulnya sama sekali tidak mengungkapkan isi buku yang sesungguhnya. Ada satu novel yang baik tentang maulid Tanta, yaitu *Ayyam al-insan al-sab'a* oleh 'Abd al-Hakim Qasim, Kairo. Film berjudul *El-Moulid, Egyptian Religious Festival* (40 mnt, 1987) oleh Fadwa al-Guindi sayangnya hanya memberikan suatu gambaran yang dangkal dan tidak tepat tentang maulid Tanta.

sisi kanan dan mereka berusaha berjalan sedekat mungkin dengan pagar dan menyentuhnya; jika upaya itu berhasil, maka tangan yang menyentuh pagar itu kemudian diusapkan ke muka untuk mendapatkan berkah wali. Badawi sangat sering diminta syafaatnya dan untuk tujuan yang amat beragam. Namun yang paling umum adalah untuk memohon kesembuhan atau untuk segala hal yang berkaitan dengan kesuburan perempuan. Apabila seorang perempuan mandul, atau malah sebaliknya hamil, apabila dia takut akan mengalami kesulitan saat melahirkan atau khawatir akan anaknya yang sedang sakit, Badawi-lah yang dimintai pertolongan sebagai perantara. Bisa dibayangkan betapa populernya pelindung ibu-ibu itu di Mesir, di mana keluarga dan segala hal tentang memperoleh keturunan merupakan pusat kehidupan semua orang. Sayyid ini tampaknya bukanlah wali yang mengecewakan harapan pengikutnya, dan cerita-cerita tentang karomahnya terus bermunculan sehingga jumlahnya terus bertambah.

Namun saat terpenting bagi Badawi adalah ziarah besarnya, yaitu maulidnya, yang merupakan yang terbesar di seluruh Mesir. Jumlah pengunjungnya luar biasa: menurut angka yang dikeluarkan oleh pemerintah mencapai dua juta orang. Tampaknya jumlah peziarah yang tinggal di tenda-tenda sepanjang minggu tidak sebesar itu, dan lalu lintas orang yang masuk dan keluar terlalu besar untuk memungkinkan pendataan yang tepat dari jumlah pengunjung yang datang ke Tanta, yang kadang-kadang hanya untuk beberapa jam untuk menziarahi Badawi. Namun dapat diperkirakan bahwa pada malam terakhir hampir ada satu juta peziarah yang membanjiri Tanta.

Maulid Tanta konon dirayakan sejak abad ke-14. Pada abad ke-19 masih dirayakan tiga maulid setiap tahun untuk menghormati Badawi. Kini, dua perayaan tahunan diadakan untuk memperingati sang wali. Yang paling penting, yaitu maulid besar, jatuh pada bulan Oktober. Walaupun maulid tersebut merupakan maulid Islam, yang menjadi pedoman adalah penanggalan Nasrani Koptik, yang terkait dengan siklus agraris, dan maulid itu bertepatan dengan panen kapas yang mendatangkan rezeki untuk para petani di daerah delta Nil: maulid adalah perayaan yang mahal, dan dibutuhkan berbagai upaya penghematan. Lama perayaan resminya hanya satu minggu, namun banyak peziarah datang lebih dini, untuk mendapat tempat bagi tendanya. Tarekat-tarekat sufi (Ahmadiyah, Rifa'iyah, Shadhiliyah, Burhamiyah dan lain-lain) memainkan peran yang penting dalam persiapan maulid. Gubernur wilayah Gharbiyah, yang ibu kotanya adalah Tanta, serta kementerian wakaf, juga turut berperan. Pedagang-pedagang pasar malam juga datang dalam jumlah besar. Mereka datang lebih dini, untuk menggunakan kesempatan maulid kecil-kecilan di daerah

Tanta yang terjadi diselenggarakan pada satu atau dua minggu sebelum maulid besar Badawi.

Perayaan maulid mengambil tempat di sekitar dua pusat kegiatan utama dan massa bergerak di antara kedua pusat itu. Yang pertama adalah daerah sekeliling makam, di jantung kota tua Tanta yang gang-gang sempitnya mengelilingi kompleks makam. Banyak peziarah memasang tendanya di tengah jalan. Tenda-tenda itu sering terdiri atas selembar kain tenda sederhana yang direntangkan antara dua tembok rumah. Tenda-tenda itu, baik yang dikelola oleh suatu keluarga maupun oleh suatu kelompok tarekat, disebut *khidma* (secara harafiah "jasa") dan pengunjung yang kebetulan lewat serta meminta makanan atau tempat berteduh di situ tidak boleh ditolak. Kompor yang terus menyala siap menyediakan teh atau kopi untuk tamu-tamu yang lewat. Setiap tenda, terlepas dari penampilannya maupun jumlah orang yang mengelolanya, ditandai oleh panji dan bendera kain (*yafta*), yang umumnya berwarna merah untuk tarekat Ahmadiyah atau cabangnya Bayyumiyah atau Shinnawiyah, hitam untuk Rifa'iyah, hijau untuk Qādiriyah atau Syadziliyah, dan warna yang relatif lebih jarang yaitu putih untuk Burhamiyah. Di atas kain bendera tertulis, dengan sulaman yang kerapiannya bervariasi, nama tarekat pemilik tenda, asal geografisnya, dan kadang-kadang nama syekh yang menjadi pimpinannya. Beberapa kata penghormatan bagi wali-wali dan Nabi kadang-kadang ditambahkan pada sulaman itu. Foto atau potret dari syekh tarekat yang bersangkutan, yang baru wafat dan kini dihormati sebagai wali, dapat juga menghiasi pintu masuk tenda.

Pusat kegiatan kedua terletak di sebelah barat daya makam. Setelah batas kota lama dilalui, di seberang jalur kereta api, terletak Desa Sigar, yang sudah semakin banyak mengalami urbanisasi. Di tengah sebuah ladang jagung yang baru dipanen ditancapkan tiang Ahmadi (*al-sārī al-ahmadī*) yang konon melambangkan kehadiran wali Ahmad dan Nabi. Di sekitar pusat kegiatan itulah, sejak hari pertama maulid, didirikan sebuah kota tenda yang sesungguhnya, dengan jalan-jalannya, lengkap dengan hierarki ruang dan hierarki sosialnya, sumber-sumber airnya, tempat-tempat mandi dan sarana perawatannya. Tenda-tenda yang termewah dihiasi dengan rangkaian lampu neon, sedangkan kebanyakan tenda lainnya hanya disinari oleh beberapa lampu biasa dan yang termiskin bahkan memanfaatkan penerangan dari tetangga-tetangganya. Satu tenda dapat menampung antara lima sampai dua ratus orang, tergantung ukurannya. Di bawah kerimbunan makam, atau di Sigar, orang-orang yang tinggal dalam tenda-tenda itu disebut "orang-orang maulid", *mawaldiyah* (*mawālidiyah*), dalam dialek Mesir lokal, suatu istilah yang memiliki konotasi negatif. Sebagian terbesar terdiri atas orang-orang desa atau penduduk baru kota

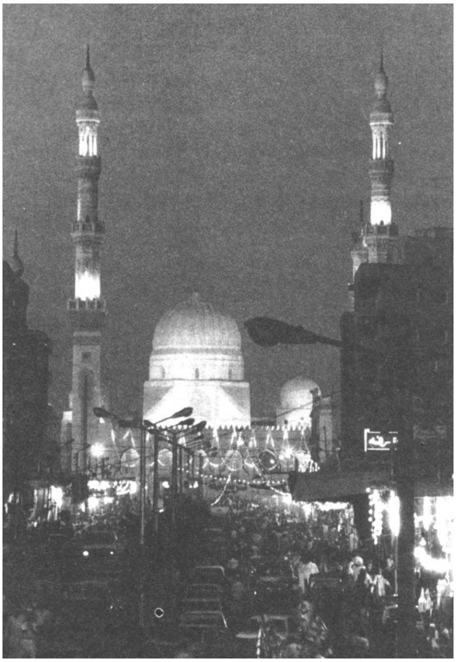
yang masih memegang adat kebiasaan pedesaan. Dunia tenda ini sesungguhnya membentuk kembali dunia rumah desa, lengkap dengan kompor uap, panci-panci aluminium tempat memasak hidangan kaum miskin (nasi, kacang polong), dan peti kayunya. Banyak di antara pengunjung menempuh perjalanan dari maulid ke maulid, dan kadang-kadang dapat merayakan sampai sepuluh maulid dalam satu tahun. Dalam jadwal maulid-maulid, baik bagi orang Kairo maupun penduduk delta Sungai Nil, pekan maulid di Tanta adalah salah satu masa yang paling bermakna, suatu tonggak waktu yang mengatur acara-acara maulid tahunan lainnya.

Sebagian besar peziarah yang menghadiri maulid besar ini datang dari seluruh daerah delta Sungai Nil, dan terutama dari daerah bagian tengah delta. Kampung-kampung di Kota Kairo juga terwakili dengan baik. Bahkan tarekat-tarekat yang terkuat dari kawasan Nil Hulu juga datang ke wilayah utara ini, meskipun ini lebih jarang terjadi.

Petani-petani dari daerah sekitarnya datang berjalan kaki, dengan kereta kuda atau bahkan dengan menunggang keledai. Ada juga peziarah-peziarah dari suku-suku Badui (suku bangsa pengembara lokal) yang datang menunggang unta; mereka datang dalam kafilah yang terdiri atas delapan puluh unta dan berjalan menyusuri jalan raya bebas hambatan. Namun sebagian terbesar dari pengunjung acara maulid datang naik kereta api, taksi, mobil *pickup* atau truk.

Situasi ini mirip perpindahan massal penduduk, dengan ribuan anak-anak dan perempuan di tengah berbagai macam barang seperti selimut, kuali, dan persediaan beras, teh, serta gula. Di depan truk acap berkibar bendera-bendera yang menandakan tarekat mana peziarah yang bersangkutan menjadi anggotanya. Pada dua malam terakhir, bis dan kereta api tambahan yang disediakan oleh semua perusahan angkutan dari kawasan delta Sungai Nil berangkat setiap saat dari Kairo dan Aleksandria dalam gelombang-gelombang besar yang membanjiri Tanta dengan kerumunan besar anak muda. Sebagian dari mereka terdiri atas serdadu wajib militer yang sedang cuti, yang datang menghormati sang wali sambil mencari hiburan selama satu malam maulid. Peziarah-peziarah dari desa-desa juga datang dalam jumlah yang besar, terutama pada dua hari terakhir, dan mereka bermalam di atas trotoar, duduk di atas tikar dengan tubuh terbungkus selimut.

Namun ada pula pengunjung dari kota pada maulid Tanta, yaitu penduduk Tanta sendiri, sebagai pedagang pasar malam atau pedagang biasa, sebagai pemilik hotel-hotel atau pemuda lokal yang menjajakan barang sekedarnya pada waktu maulid, berusaha untuk meraih keuntungan



Perayaan maulid di Tanta, Oktober 1992.



Makam keramat di Girgah, di Mesir Hulu (selatan).

dari sumber pendapatan itu. Peziarah-peziarah lainnya, yang ingin membedakan diri dari petani-petani, tinggal di hotel-hotel. Tarekat-tarekat yang paling kaya atau yang berusaha mengembangkan citra pembarahu, menyewa kamar-kamar di hotel atau apartemen-apartemen. Banyak peziarah-peziarah dari kota, terutama para perempuan yang ingin menghindari kerumunan laki-laki pada hari-hari terakhir maulid, lebih suka datang pada awal upacara maulid, ketika suasana belum terlalu ramai, dan mereka menjalankan upacara ziarah selama satu hari saja. Peziarah terdiri atas laki-laki dan perempuan, disertai dengan banyak anak. Orang tua mengambil kesempatan maulid ini untuk menyunatkan anak-anaknya dan membelikan mereka mainan: bukankah Badawi seorang wali yang terkenal karena barokahnya yang membawa kesuburan serta perlindungan bagi anak-anak?

Peziarah Badawi sangat beragam seperti halnya motivasi mereka: maulid tidak hanya terbatas pada ziarah ke makam dan pendirian *khidma*, tetapi maulid-nya juga merupakan suatu tempat pesta hiburan rakyat yang sesungguhnya dengan berbagai pasar, toko, dan hiburannya. Meskipun pasar yang ada kini tidak sebesar pasar pada abad ke-19, hiburannya masih sangat banyak dan beragam. Di Sigar, di sepanjang jalur utama ziarah, dalam beberapa hari berdirilah barak-barak kayu tempat berbagai macam hiburan. Ada sirkus, berbagai komidi putar dan ayunan, kincir yang berputar, penjual barang-barang kecil, kacang-kacangan dan manisan serta perkumpulan-perkumpulan teater yang menyajikan berbagai pertunjukan musik ringan tari dan lagu, ada penyulap, orang yang bisa berbicara dengan perut dan binatang ajaib seperti anak sapi berkaki lima. Sering kali orang memisahkan segi profan maulid, yakni pesta rakyat, dari segi religiusnya, yakni makam. Itu keliru, karena pemuda-pemuda yang datang mencari hiburan di pesta rakyat juga secara samar-samar berharap mendapatkan hikmah dari berkah yang ada pada waktu maulid; dan pada gilirannya, para sufi yang turut pada acara zikir juga tidak segan-segan berbelanja dan menikmati kesempatan unik mendapat hiburan ini.

Maulid Tanta berlangsung dari hari Jumat sampai hari Jumat berikutnya. Upacara dimulai dengan pawai polisi, yang disebut "arak-arakan para pemimpin berkuda" (*rakbat al-hakim*), yang berlangsung setelah salat Jumat. Kemudian maulid dinyatakan dibuka, dan kerumunan membengkak dari hari ke hari. Di dalam tenda, orang-orang masak, bercakap-cakap, merokok pipa air. Sepanjang hari para peziarah membanjiri makam Badawi, dan dengungan suara mereka yang penuh rasa khidmat mengisi ruangan besar makam. Mereka yang datang untuk satu hari saja pulang ke desa asal mereka atau ke Kairo setelah berbelanja

sedikit: pakaian-pakaian untuk musim dingin yang akan segera mulai, sabit-sabit, kacang-kacangan, jimat-jimat, atau manisan-manisan.

Tiga hari terakhir dari maulid adalah yang paling ramai. Pada hari Selasa, domba, kambing dan banteng betina yang dikurbankan disembelih oleh para *mawaldiyah* yang paling terorganisir dan terkaya. Dagingnya dimasak dan dibagi-bagikan di tenda-tenda, atau dijual oleh penjaja daging keliling yang datang ke Tanta khusus untuk kesempatan ini. Malam Kamis dan malam Jumat keduanya khusus untuk pembacaan zikir di tenda-tenda sufi. Ribuan pengeras suara mendengungkan sampai ke Sigar dan kota tua Tanta, suara-suara penyanyi dan bunyi musik yang dibawakan oleh pemain yang sering datang dari jauh dan yang dibayar mahal untuk meramaikan zikir dari tarekat-tarekat. Diiringi oleh suatu orkes (selalu suling, tambur dan tambur kecil, kerap juga viola dan rebab (*rebaba*), kadang-kadang juga hobo dan akordeon), mereka menyanyikan puji-pujian kepada Nabi (*madh*), pada wali pelindung tarekat dan tentu saja wali pelindung *maulid*, yakni Badawi, sedangkan kaum sufi, kebanyakan laki-laki, namun kadang-kadang juga perempuan, menari seiring irama lagu selama berjam-jam. Acara yang dimulai pada waktu maghrib itu berlangsung sampai pagi hari, sekitar jam enam pagi. Musik dan lagu terdengar di mana-mana sepanjang malam, dan mendatangkan suasana maulid Islam yang tak ada duanya.

Sementara itu, kerumunan orang lalu-lalang dari tenda ke tenda, menikmati zikir-zikir dan kadang-kadang turut serta, sambil menyedot potongan tebu dan mencari hiburan di pasar malam. Amat sulit mencari jalan di tengah kerumunan. Keramaian amat besar ada di daerah makam: orang-orang memekik-mekik dan berdesakan mendekati pagar wali, untuk mengucapkan nazarnya, dan menyentuh batu yang bergambar tapak kaki Nabi Muhammad. Penjaga-penjaga yang dilengkapi tongkat-tongkat kecil mendorong para peziarah untuk terus berjalan. Pada malam hari, orang-orang tidur berdesak-desakan dalam ruang sembahyang yang sangat luas di masjid besar.

Setelah malam besar itu (*al-lailah al-kabirah*) di mana keributan, kesesakan dan ketegangan memuncak, masih ada satu acara penting pada hari Jumat siang, yaitu pawai berkuda dari khalifa (*rakbat al-khalifah*) yang menutup perayaan maulid[2]. Penerus Badawi, beserta anggota-anggota tarekat Ahmadiyah, yang didahului aparat keamanan dan diikuti oleh wakil-wakil tarekat-tarekat yang terbesar, menunggang seekor kuda berhias

---

[2] Khalifah adalah penerus Badawi sebagai pemimpin tarekat Ahmadiyah. Oleh karena tarekat ini kini pecah menjadi beberapa cabang yang independen, jabatan ini bersifat simbolis. Khalifah bukan keturunan Badawi, tetapi keturunan muridnya ‘Abd al-‘Al (wafat 1333).

lengkap di sepanjang jalan-jalan kota. Dia mengenakan sebuah sorban yang konon pernah dipakai oleh sang wali. Pada bagian belakang arakan-arakan ini, delman dan kereta kuda lainnya mengangkut kelompok tukang dan pekerja dengan perempuan dan anak, dalam suatu arak-arakan yang meriah. Pawai besar sepanjang kota ini menarik banyak orang, yang sebagian besar adalah penonton. Pada waktu itu banyak peziarah sufi sudah berkemas-kemas, siap menuju Dasūq untuk mengambil tempat pada maulid Ibrāhīm al-Dasūqī yang akan mulai satu minggu kemudian.

SUDAN TIMUR LAUT

Nicole Grandin[1]

Dalam kehidupan orang Arab-Afrika beragama Islam di bagian utara Sudan, para wali adalah tokoh terkemuka dan makam mereka merupakan ciri khas dari kondisi kehidupan keagamaan di wilayah itu. Wali-wali Sudan, baik laki-laki maupun perempuan, sangat banyak jumlahnya dan makam mereka merupakan tempat ziarah yang senantiasa amat ramai dikunjungi. Mereka juga hadir dalam kepustakaan yang kaya dan amat populer di kalangan masyarakat, yang mengisahkan berbagai karomah (*karāmāt*) mereka yang terus terjadi, baik semasa hidup mereka maupun setelah meninggal[2]. Beberapa di antara orang-orang "yang dekat dengan Allah" itu hidup beberapa abad yang lalu dan penyembahan mereka telah dimulai ketika daerah ini, yang sudah mengalami arabisasi melalui gelombang besar migrasi kaum Badui (suku pengembara) dari Arab dan Mesir antara abad ke-14 dan ke-16, diislamkan secara mendalam di bawah kekuasaan sultan-sultan Afrika Islam dari dinasti Funj dari Sennar antara tahun 1504 dan 1821[3]. Wali-wali lainnya baru muncul dan dikenal seabad yang lalu atau malah tidak sampai sejauh itu. Akhirnya, hingga kini pun, di seluruh Sudan, masih ada banyak tokoh agama, yang ajarannya mempunyai derajat ortodoksi yang berbeda-beda, yang didatangi oleh orang-orang dari kalangan baik tradisional maupun modern, dari semua lapisan sosial, yang meminta pertolongan untuk menghadapi berbagai kemelut dan masalah hidup. Walaupun pada akhir abad ke-19 doktrin reformis (pembaharuan) dipaksakan selama sekitar dua puluh tahun oleh Mahdī Muhammad Ahmad, dan walaupun ada upaya yang keras dari gerakan al-Ikhwan al-

---

[1] Waktu artikel ini pertama terbit, penulis adalah dosen di École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Sekarang beliau sudah pensiun.

[2] Lihat terutama tesis S.E. Abdel Salam (1983) dan buku S.H. Hurreiz (1977).

[3] Para penguasa Funj merupakan suatu dinasti Afrika Islam yang asal-usulnya banyak diperdebatkan. Mereka berkuasa mulai tahun 1504 dan mendominasi daerah lembah Sungai Nil di Sudan serta kawasan sekelilingnya selama tiga abad.

Muslimin baru-baru ini[4], bentuk penghormatan kepada wali-wali—yang jumlahnya tak terhitung itu dan yang asal-usul, martabat serta "mutu"nya juga amat beragam—tetap merupakan bagian yang penting (seperti pada masa dinasti Funj[5]) dari kehidupan dan budaya religius populer daerah Nubia Sudan dan daerah sekitarnya, baik di sisi barat (Kordofan dan Darfur) maupun di sisi timur (pesisir Laut Merah). Kawasan Afrika yang merupakan bagian paling jauh dari wilayah Islam Arab, yang berpusat di dekat kota-kota suci Hijaz dan Kairo itu, sejak abad ke-16 telah mengembangkan suatu budaya khas yang mencampurkan budaya Arab dan budaya Islam pusat dengan berbagai unsur Afrika kuno yang tetap hidup. Bisa jadi dalam bentuk penghormatan wali, orang-orang Sudan menemukan suatu bentuk religius yang disenangi dan mampu mengatasi dualitas kultural dan asal-usul mereka yang sekaligus Arab dan Afrika.

Disebabkan berbagai faktor historis, sejak awal periode islamisasi wilayah tersebut hingga kini, perkembangan Islam terkait erat dengan perkembangan aliran sufi di sepanjang lembah Sungai Nil[6]. Sejak abad ke-16, bagi sebagian besar orang Sudan, beragama Islam berarti menjadi anggota suatu tarekat sufi—baik karena keturunan maupun karena kegiatannya—dan juga berarti menghormati pendiri tarekat itu serta para penerusnya. Penghormatan kepada wali-wali, yang terkait erat dengan praktik-praktik tarekat, menyebar di kawasan ini bersamaan dengan

---

[4] Pemberontakan reformis oleh sang Mahdī Sudan, alias Muhammad Ahmad b. Abdallāh (1844-1885), melawan dominasi Turki-Mesir dimulai pada tahun 1881 dan, setelah Mahdi wafat pada tahun 1885, terus berlangsung sampai menemui kehancuran pada tahun 1898, ketika Sudan dikuasai kembali oleh kekuatan Inggris/Mesir. Doktrin yang diajarkan sang Mahdi mengutuk ritus penghormatan wali dan ziarah kubur. Kini rezim yang berkuasa di Sudan diilhami oleh pemikiran Ikhwanul Muslimin yang juga sangat menentang praktik Islam traditionalis yang bidah ini.

[5] Itulah yang tampak pada *Kitab* karangan Muhammad al-Nūr b. Dayf Allāh (1971). Kitab ini yang dikenal dengan judul *Thabaqāt Wad Dayf Allāh*, merupakan sebuah kamus biografi wali-wali Sudan, disusun sekitar tahun 1804/5 oleh seorang ulama Sudan yang lahir di Halfāyat al-Muluk di utara Khartum sekitar tahun 1728 dan wafat sekitar tahun 1809. Kamus ini mencakupi suatu periode kurang lebih tiga abad (Kesultanan Funj, abad ke-16 sampai ke-19) dan satu kawasan geografis yang mencakupi bagian utara daerah kekuasaan Sennar. Karya ini merupakan suatu sumber yang sangat penting untuk studi ziarah kubur pada periode dan daerah yang bersangkutan dan memungkinkan kita menempatkan berbagai praktik yang kini berlaku dalam satu perspektif historis.

[6] Tentang Islam dan aliran sufi di Sudan, lihat terutama S. Hillelson (1923); J.S. Trimingham (1949); A.S. Karrar (1992).

perkembangan aliran sufi. Seperti ditulis oleh J.S. Trimingham[7], "Kepercayaan terhadap wali, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, serta ritus penghormatannya, semuanya itu datang dalam bentuk yang 'siap pakai' di Sudan, yang bagaikan sebuah ladang subur yang siap menerimanya; karena orang-orang Sudan memasuki ritus itu dengan semangat yang tidak akan pernah dapat dibangkitkan oleh ortodoksi formal". Yang sesungguhnya dimaksud oleh pakar itu dengan istilah "ladang subur" (*fertile field*), seperti dijelaskan pada bagian lain[8], ialah bahwa "mereka telah mempertahankan praktik-praktik animisme dalam kerangka Islam yang baru", yaitu keseluruhan kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik magis yang dianut oleh suku-suku Sudan sebelum diarabkan dan kemudian diislamkan pada waktu terjadi gelombang migrasi besar-besaran yang datang dari Jazirah Arab dan Mesir.

Beberapa penelitian pernah diadakan tentang "praktik-praktik kepercayaan pra-Islam" di Sudan, yang dilakukan terutama oleh pejabat kolonial Inggris, misionaris Nasrani, dan antropolog[9]. Namun penelitian itu sering dilakukan dengan semangat untuk menggali kebudayaan-kebudayaan etnis Afrika yang ditinggalkan ketika terjadi arabisasi/ islamisasi—yang dianggap merugikan kelompok masyarakat yang bersangkutan. Mungkin pendekatan yang diterapkan dalam penelitian-penelitian itu lebih bersifat ideologis daripada ilmiah ketika menelaah sinkretisme yang terus berubah dan selalu dipertanyakan ulang. Dalam penelitian itu tersirat juga anggapan bahwa, dengan mengidentifikasi praktik-praktik bentuk penghormatan yang mengacu pada lapisan kebudayaan Afrika pra-Islam, dapat dibuktikan bahwa Islam—seperti juga agama Nasrani yang mendahuluinya[10]—tidak pernah berakar cukup kuat di kawasan Nubia Sudan untuk

---

[7] Trimingham (1949, hlm. 129).

[8] *Idem*, hlm. 78.

[9] Edisi-edisi majalah *Sudan Notes and Records*, yang dikeluarkan oleh pemerintah kolonial Inggris di Khartum antara tahun 1918 dan 1956, mencerminkan pendapat-pendapat itu. Tentang Darfūr, lihat juga studi M.J. Tubiana (1964).

[10] Sejak pertengahan abad ke-6 dan selama lebih dari tujuh abad, kawasan Nubia Sudan terbagi atas tiga kerajaan Nasrani (*monofisit*): Kerajaan Maris atau Nobatia di antara air terjun Nil yang pertama dan yang ketiga; Kerajaan Maqurra atau Makuria di hulu air terjun ketiga (kedua kerajaan itu dipersatukan seabad kemudian dengan nama Nubia dengan ibu kotanya Old Dongola); dan kerajaan 'Alwa atau Alodia di pinggir Sungai Nil Biru dengan Soba sebagai ibu kotanya. Kerajaan-kerajaan itu lenyap dengan cara dan pada waktu yang masih belum diketahui dengan jelas (pada pertengahan abad ke-16 berdasarkan sumber-sumber Arab), sebagai akibat dari gelombang migrasi Arab Islam, sehingga pada tahun 1504 muncul kesultanan Islam Sennar. Selama periode yang panjang itu, agama Nasrani

menggantikan tradisi-tradisi animis setempat. Menurut anggapan itu, sesungguhnya praktik-praktik animis telah mengambil alih Islam; sama seperti halnya Islam mengambil-alih praktik-praktik animis. Ini terjadi karena meskipun asimilasi dari "unsur-unsur primitif telah melekat pada Islam sejak awal", namun apa pun kontradiksi yang ada di antara kedua sistem kepercayaan itu, bagi para peneliti itu proses ini telah mencampurkan Islam Sudan dengan unsur syirik. "Sebuah pohon atau sebuah batu yang terkait dengan kepercayaan-kepercayaan pra-Islam", begitu ditulis J.S. Trimingham[11], "menjadi terkait dengan seorang wali dan dianggap memiliki berkah wali tersebut". Bagi H.A. MacMichael[12] berbagai sinkretisme yang ada terutama berfungsi "mencabut tradisi-tradisi kuno dari lingkungan aslinya" dan menempatkannya, dalam bentuk yang telah diubah, di tengah praktik-praktik Islam setempat[13]. Bagi penulis-penulis di atas, peranan tokoh-tokoh agama di kalangan rakyat jelata juga tidak begitu berbeda dari dukun-dukun (*kujūr*) zaman pra-Islam yang terdapat di tengah suku-suku Afrika di kawasan itu. Namun pandangan ini tidak diterima oleh orang Sudan, seperti terlihat pada cerita persaingan antara wali dan *kujūr* yang dikisahkan oleh Sharafedin Abdel Salam[14], "Syekh Mūsā Abū Ya'qūb

---

telah mapan sebagai agama negara di ketiga kerajaan di atas, dan berperan sebagai faktor utama yang mendorong kemajuan kultural dan ekonomi. Namun, meskipun terdapat kegiatan misionaris yang sangat aktif di Nubia, agama Nasrani ini nyaris tidak berhasil menjangkau penduduk. Itulah sebabnya, menurut J.S. Trimingham (1949, hlm 77-78) dan juga menurut berbagai penulis Arab, agama itu surut dan akhirnya menghilang.

[11] Trimingham (1949, hlm. 165).

[12] (1922, jil. I, hlm. 73-74).

[13] Seperti dicatat oleh Neil McHugh (1986, hlm. 127), di bawah pemerintahan Funj (dan sampai sekarang) tanda-tanda kesucian tidak selalu terkait dengan Islam, melainkan juga dengan tradisi Afrika, baik animis maupun Nasrani. Bukannya duduk di atas sajadah, orang-orang suci memakai *kakar* untuk upacara. *Kakar* adalah singgasana raja-raja dan sultan-sultan dari kawasan lembah Sungai Nil, dan merupakan bagian dari warisan kultural Afrika. Mereka juga memakai *tāqiyat umm qarnayn*, sejenis kerpus bertanduk dua yang merupakan warisan kerajaan Nasrani Abad Pertengahan dari Makuria (Maqurra) di Nubia Tengah dan Hilir. Selain itu, antropolog Sudan S.H. Hurreiz (1977, hlm. 52) berpendapat bahwa isi berbagai cerita wali Sudan sesungguhnya mengacu pada kultus leluhur (komunikasi yang terus-menerus dilakukan antara leluhur dan mereka yang masih hidup, kewajiban leluhur terhadap keturunannya dan lain-lain) dan merupakan bagian dari strata dasar budaya Afrika.

[14] S.E. Abdel Salam (1983, hlm. 259). Cerita-cerita wali, dalam sastra lisan Sudan, berasal dari jenis *qissa*, yaitu yang dianggap benar-benar terjadi dan historis, dan ini bertolak belakang dengan jenis *hujwa*, legenda. Pada umumnya cerita-cerita itu

dan seorang *kujūr* diuji oleh raja Funj. Tiga anak sapi disembunyikan dalam sebuah goa, dan kedua orang itu diminta untuk mengenali binatang-binatang yang tersimpan di situ. *Kujūr* mengidentifikasikan mereka dengan baik, sedangkan Syekh Mūsā menjawab bahwa yang ada di goa adalah kuda. Semua orang berpikir bahwa *kujūr*-lah yang menang, tetapi ketika diadakan pemeriksaan di goa, yang ditemukan adalah tiga ekor kuda…" Alhamdulillah.

Namun di Sudan ada pula teori lain tentang asal muasal kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik yang terkait dengan fenomena wali. Teori ini, seperti yang ditunjukkan oleh tulisan Salah al-Tigani Humoudi berjudul "The Arab and Islamic Origins of the Tombs and Sacred Enclaves in the Sudan" (1977), merupakan rumusan ilmiah Sudan dari sudut pandang nasionalisme Arab. Teori itu menerima adanya sumbangan Afrika dan bahkan Nasrani pada kepercayaan dan praktik Islam di kalangan masyarakat serta mengakui peran yang penting dari aliran sufi, kendati muncul relatif kemudian. Namun yang terutama ditekankan adalah akar Arab dari fenomena wali. Hal itu sejalan dengan identitas Arab yang kini diperjuangkan oleh negara Sudan dan mayoritas penduduk Sudan Utara. "Kepercayaan Arab kuno berupa ketakutan akan hal-hal gaib juga berpengaruh di sini", tulis Salah al-Tigani Hamoudi[15], yang menganggap bahwa kepercayaan jenis ini dibawa oleh suku-suku Badui yang datang dari Jazirah Arab (terutama dari selatan) pada masa sebelum gelombang besar islamisasi sufi pada masa kerajaan Funj; tambahan pula dia memperlihatkan berbagai persamaan yang ada antara berbagai tempat suci, fungsinya dalam kehidupan suku-suku, serta ritus-ritus yang ada di Arab zaman awal Islam di satu pihak dan di Sudan masa kini di lain pihak.

Wali-Wali Sudan

Apapun halnya berbagai pendapat itu, Islam yang dipraktikkan rakyat beserta penyembahan wali di Sudan sekarang ini, seperti halnya pada zaman dinasti Funj dan pada masa *Thabaqāt* ditulis oleh Wad Dlayf Allāh[16], tetap berada di bawah pengaruh dominan Islam sufi serta syekhnya

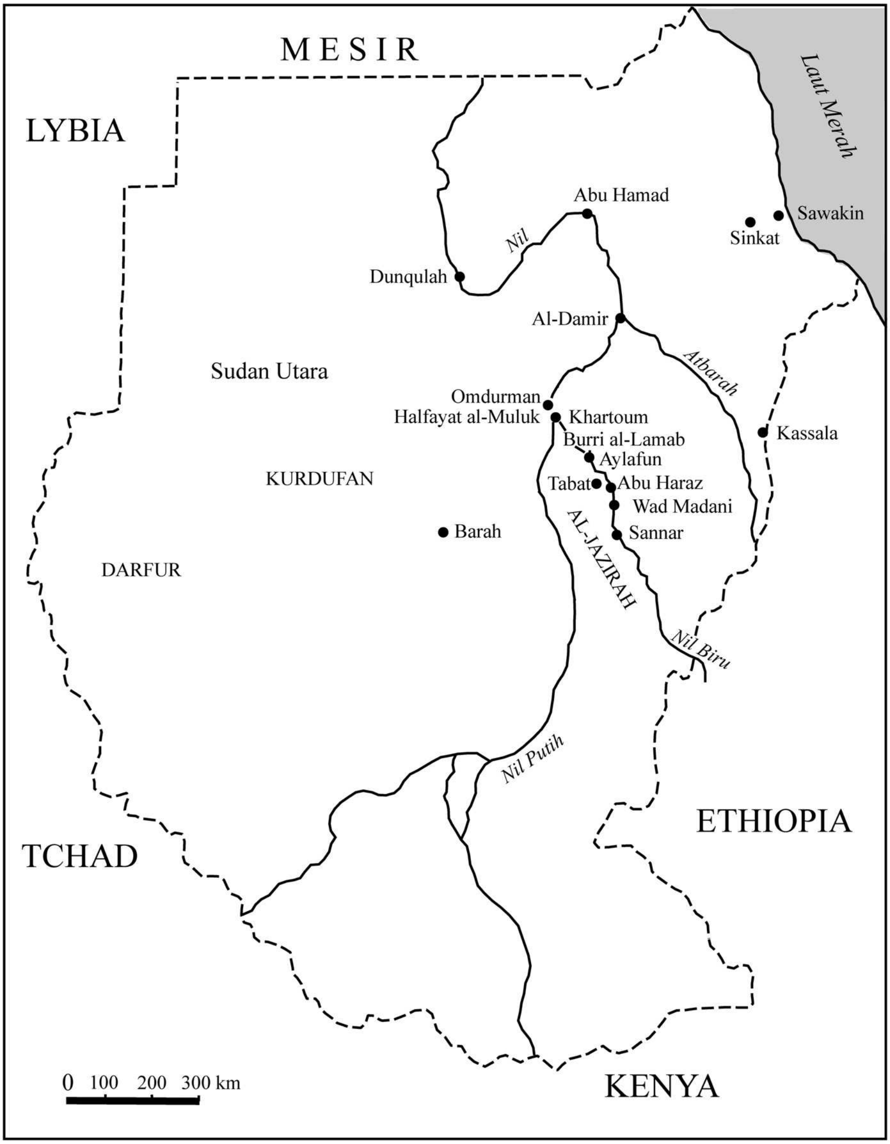
pendek, dan, menurut penelitian yang dilakukan oleh Sharafedin Abdel Salam (*Idem*, hlm. 22) di daerah lembah Sungai Nil Biru, cerita-cerita itu terutama membicarakan karomah yang dilakukan oleh sang wali untuk mengatasi berbagai situasi krisis. Wali tampil sebagai perantara yang dibutuhkan karena kesaktian yang diberikan Allah kepadanya, bukan karena kearifan atau pengetahuan luar biasa yang dimilikinya.

[15] (1977, hlm. 112).

[16] Yaitu Dayf Allāh (1971); lih. cat. 5 di atas.

yang tak terhitung banyaknya dengan kelompok pengikut-pengikutnya. Pada dasarnya, dari kalangan tarekat sufi inilah muncul wali-wali, baik yang masih hidup maupun yang telah mati, baik di tingkat lokal maupun di lingkungan yang lebih luas, yang dihormati baik oleh penduduk desa maupun oleh suku penggembala. Lingkungan inilah pula yang sering kali menyusun ritus penghormatan wali dan menetapkan tempat-tempat suci. Masing-masing tarekat memiliki hierarkinya sendiri bagi para wali, makam-makam, pusat kegiatan umat, serta ritus-ritusnya tersendiri.

Seperti halnya di kawasan lain, di Sudan wali yang telah meninggal dibedakan dari wali yang hidup. Kelompok pertama, seperti terlihat pada berbagai tulisan mengenai riwayat hidup wali-wali dalam *Thabaqāt Wad Dlayf Allāh*, telah mulai dihormati sejak masih hidup, tetapi kepercayaan masyarakat akan berkahnya barulah betul-betul mantap setelah mereka wafat. Wali-wali itu dianggap tertidur di makam-makam mereka, dan memperlihatkan diri dalam impian atau melalui fenomena kesurupan. Mereka juga merestui atau sebaliknya mengutuk kelakukan manusia dan kadang-kadang konon hadir melalui karomah-karomah, yang merupakan perwujudan dari keistimewaan yang dikaruniai Allah kepada mereka. Mereka memiliki empat fungsi utama: mendatangkan hujan, menyembuhkan penyakit, melindungi dan menjaga kesejahteraan para pengikutnya (menghukum orang yang berbuat sewenang-wenang, menengahi konflik-konflik dan memiliki pengaruh politik), dan juga merupakan perantara antara manusia dengan Tuhan. Ketika para pengunjung, baik laki-laki maupun perempuan, berbicara tentang wali yang dikunjungi makamnya, dengan akrab mereka menyebut istilah “syekh kami”, seakan-akan wali itu adalah orang yang masih hidup, dan mereka mengandalkan bantuannya baik untuk masalah-masalah pribadi dan sehari-hari maupun untuk perkara-perkara besar. Dalam kepustakaan, wali yang sudah meninggal biasa juga disebut *shālih* tetapi kadang-kadang syekh atau bahkan *fakī*, yaitu istilah-istilah yang lebih acap dipakai untuk wali yang masih hidup, walaupun perbedaannya tidak begitu jelas dalam bahasa sehari-hari. Sebaliknya para wali jarang disebut *walī* atau *shālih* semasa hidupnya, dan istilah bahasa Arab dialek Sudan *fakī* lebih umum dipakai, seperti juga istilah syekh. Sebelum diakui dan dihormati sebagai seorang wali, seorang tokoh agama yang saleh harus dibuktikan tetap memperoleh anugerah Allah setelah kematiannya. *Fakī* (*fakīra* untuk bentuk feminin) adalah suatu istilah yang sangat umum di Sudan, dan berlaku baik untuk seorang sufi maupun seorang ulama, baik untuk guru mengaji maupun berbagai macam dukun dan pembuat jimat. Istilah *fakī* yang merupakan bentuk dialek Sudan dari ahli fikih (Ar. *faqīh*), mengambil bentuk jamak *fuqarā'*, yaitu bentuk jamak



Peta Sudan, dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

biasa dari *faqīr* atau "darwis", yang berarti pengikut tarekat sufi, dan hal ini menandakan bertumpuknya berbagai fungsi yang berbeda itu pada satu orang saja, suatu hal yang biasa dijumpai di seluruh Sudan selama periode utama islamisasi. Penggunaan istilah *fakī* untuk menyebut wali yang masih hidup menunjukkan bahwa proses seorang wali diakui oleh masyarakat bersifat permanen dan sangat terbuka, yang terlihat dari masuknya pada setiap saat tokoh-tokoh dari berbagai lapisan sosial dan latar belakang berdasarkan kriteria yang amat beragam. Hendaknya dicatat juga bahwa tokoh-tokoh itu tidak memiliki status kewalian yang sama, sedangkan status tersebut tidak hanya ditentukan oleh status sosio-religius mereka di "dunia yang fana ini". Hal tersebut jelas pada berbagai biografi dalam *Thabaqāt Wad Dlayf Allah* dan manakib-manakib yang terbit kemudian. Salah satu tokoh penting adalah Idrīs b. al-Arbāb (1605-1651) yang disebut dalam *Thabaqāt* sebagai khalifah pertama dari tarekat Qādiriyah di Sudan, dan merupakan salah seorang wali yang makamnya (di 'Aylafūn, suatu pusat ajaran agama di tenggara Khartum) hingga kini menjadi tujuan ziarah yang penting. Menurut Idris b. al-Arbāb "ada tiga tingkat kewalian: utama, menengah, dan bawah. Tingkat bawah berarti sang wali dapat terbang, berjalan di atas air dan berbicara tentang hal-hal yang gaib; tingkat menengah berarti sang wali diberi kuasa oleh Allah untuk menciptakan sesuatu (*al-darajah al-kauniyah*)—apabila dia berkata: 'jadilah', maka hal yang disebut itu pun terjadi; dan tingkat utama adalah tingkat kutub (*quthb*)".[17]

Sebagaimana halnya di daerah lainnya dalam dunia Islam, di wilayah lembah Sungai Nil ada keluarga yang bersifat keluarga wali, yang berkahnya diwariskan secara turun-menurun. Termasuk keluarga-keluarga yang tinggi derajatnya itu adalah keluarga tokoh-tokoh yang pernah mendirikan atau memperkenalkan tarekat-tarekat besar di Sudan (Qādiriyah, Syādziliyah, Majdzūbiyah, Sammāniyah, Mīrghāniyah, Isma'īliyah, dan Hindiyah) serta para *khalifah* yakni keturunan atau pewaris spiritualnya.

---

[17] *Idem*, hlm. 205. Yang juga disebut sebagai *kutub* adalah seseorang bernama Tāj al-Dīn al-Bahārī (wafat sekitar 1550), yang konon datang dari Bagdad. Idrīs b. al-Arbāb berasal dari suku Mahas, suatu suku Nubia dari daerah Wadi Halfa-Donqola yang memainkan peran penting dalam proses islamisasi Sudan, terutama pada masa dinasti Funj. Dia termasuk angkatan pertama, pada awal abad ke-17, dari mereka yang mengajarkan ajaran sufi dan ilmu agama di kawasan Gezīra. Kini dia adalah salah seorang wali yang paling tersohor di seluruh Sudan. Wad Dayf Allāh yang menulis suatu uraian biografis panjang mengenai tokoh ini dalam *Thabaqāt* (hlm. 49-65) menyebut juga umurnya yang sangat panjang. Dia konon lahir di 'Aylafūn pada tahun 913 H, dan meninggal pada tahun 1059 H, yaitu pada umur 147 tahun (hlm. 50).

Namun keluarga-keluarga wali itu tidak semua mencapai taraf kesucian yang sama dan tidak memperoleh penghormatan yang sama dari masyarakat. Di kalangan Mīrghanī misalnya, wali yang syafaatnya paling dicari orang di Sudan Utara adalah Sayyid Muhammad al-Hasan (wafat 1869), yaitu putra kelahiran Sudan dari pendiri tarekat Khatmiyah. Pada tingkat yang sifatnya lebih lokal, di Sinkat, di pesisir Lautan Merah, tempat ia dimakamkan, Sharīfa Myriam al-Mīrghānī (wafat 1952) sering diminta pertolongannya, sebagai cucu pendiri tarekat Mirghāniyah dan khalifahnya, walaupun dia seorang perempuan. Anggota tarekat Mīrghanī lainnya, meski juga dianggap memiliki berkah keluarga mereka, lebih sedikit atau jarang diminta pertolongannya.

Amat sulit menyusun suatu tipologi umum dari wali-wali Sudan, karena mereka sangat berbeda satu sama lain, baik dari sudut asal-usulnya, status religius, maupun pola hidup mereka. Juga amat sulit mengetahui peristiwa-peristiwa kehidupan atau sifat-sifat kepribadian mereka, yang menjadi dasar pengangkatan sebagai wali atau yang menentukan tingkat popularitas mereka, karena dalam hal ini pun para wali itu sangat berbeda satu sama lain. Beberapa wali, baik beraliran sufi maupun tidak, dianggap (pada umumnya setelah wafat) sebagai "kutub zamannya", atau sebagai anggota *darajah al-kauniyah* (yaitu derajat orang yang mampu mencipta). Beberapa di antaranya adalah zahid (petapa) muslim yang menyepi dari kehidupan duniawi dan hidup sebagai orang saleh, sedangkan wali lainnya yang kadang-kadang buta huruf, melakoni ekstase mistis, atau seperti halnya Muhammad al-Hamīm[18], hidup di luar norma-norma yang berlaku. Lain halnya tokoh-tokoh sufi seperti Syekh Khogalī 'Abd al-Rahmān (wafat 1742), yang merupakan seorang perintis utama tarekat Shādhiliyah di Sudan dan dimakamkan di Halfāyat al-Mulūk[19], ataupun Sayyid Muhammad al-Hasan al-Mīrghanī pada abad ke-19, yang merupakan ulama yang sesungguhnya, hidup dan mengajar di tengah masyarakat dan juga memainkan peran sosial dan politik. Ada pula sejumlah besar tokoh agama tingkat lokal atau tingkat suku (guru pengajian, khatib istimewa, dan lain-lain) yang mencapai status wali karena memiliki kemampuan meramal yang tinggi atau karena dianggap oleh lingkungannya memperoleh "wahyu" (khususnya melihat Nabi Muhammad dalam impian). Kelompok terakhir ini, yang umumnya disebut *fakī*, termasuk dalam kategori "bawah"

---

[18] *Idem*, hlm. 319.

[19] Halfayāt al-Mulūk, yang terletak di pinggiran Khartum Utara, berkembang sebagai pusat pengajaran agama pada masa dinasti Funj. Qubbat Khôgalī yang daerah sekitarnya merupakan tempat tinggal keturunan syekh, masih menarik banyak pengunjung.

dalam tingkat kewalian menurut definisi yang diberikan oleh Idrīs b. al-Arbāb. Sesungguhnya proses pengangkatan wali begitu dalam mengakar pada mentalitas masyarakat Sudan sehingga wali-wali baru terus bermunculan. Di Omdurmān, suatu kota yang didirikan pada akhir abad ke-19 oleh Mahdī Muhammad Ahmad (wafat 1885) dan yang sejak waktu itu menjadi pusat kehidupan beragama di Sudan, jumlah makam wali terus bertambah. Baik sang Mahdī sendiri, meskipun dia merupakan tokoh eskatolgis (ia meramal hari kiamat akan terjadi pada akhir abad 13 H/19 M) yang beraliran reformis dan sesungguhnya menentang ziarah kubur, maupun Sayyid Abd al-Rahmān al-Mahdī (1885-1959), putra dan sekaligus pewarisnya sebagai pemimpin gerakannya (dan yang dianggap oleh sementara orang sebagai al-Nabi-Isa, yaitu juru selamat yang lain), keduanya merupakan tokoh yang memperoleh penghormatan masyarakat: *keramat* mereka disebut-sebut, dan Sayyid Abd al-Rahmān waktu hidup, yaitu pada masa penjajahan Inggris, didatangi rumahnya di Pulau Abā oleh peziarah-peziarah dan sementara orang Inggris tidak bisa berbuat apa-apa…

Bagaimanapun juga, sejak zaman dinasti Funj, para wali Sudan pada umumnya adalah tokoh religius (baik ulama maupun sufi) yang dianggap memperoleh ilham, atau mereka adalah *fakī-fakī* yang memperoleh predikat wali berdasarkan berkah yang lebih bersifat kesaktian magis. Jarang ada wali dari kalangan elite masyarakat atau yang terkait dengan pemerintahan. Satu perkecualian adalah Adlān b. Subāhī, gubernur distrik Khashm al-Bahr dan tangan kanan Muhammed Abū Likaylik, yang mulai tahun 1747-48 bersahabat dengan Sultan Funj Badī IV. Dia adalah seorang wali yang makamnya konon dapat menyembuhkan kaki pengkor[20]. Kekuasan duniawi yang dimiliki oleh banyak wali pada umumnya berdasarkan perannya sebagai tokoh agama, yaitu sebagai perantara antara rakyat, penguasa, dan Allah. Itulah pola klasik di seantero dunia Islam, dan hal itu telah memungkinkan banyak syekh Sudan yang terkenal saleh itu (terutama keluarga Mīrghānī) untuk mengumpulkan kekayaan berupa tanah atau benda-benda lainnya. Mereka kadang-kadang dikritik oleh pengikutnya karena kekayaannya, bahkan setelah kematiannya, namun hal itu tidak membuat mereka kurang dihormati (meskipun seorang wali yang terkenal loba ditakuti…).

Di Sudan, para wali pada umumnya diakui berperilaku seperti "manusia biasa": misalnya dalam berbagai cerita (*qishshah*, jamak *qishash*) tentang wali yang dikumpulkan oleh Sharafeddin Abdel Salam, salah satu tema yang umum adalah persaingan antarwali. Salah satu kisah itu

---

[20] N. McHugh (1986, hlm. 182).

menceritakan ujian yang dihadapi dua orang wali untuk menunjukkan siapa yang paling sakti. Komentar-komentar dan seruan-seruan para pendengar, kata penulis tersebut[21], menunjukkan kemenangan salah satu pihak dan keyakinan di antara pengikutnya bahwa wali pemimpin mereka memiliki status yang lebih tinggi dari lawannya dalam hierarki para wali. Pembacaan cerita jenis ini merupakan ritus informal yang digelarkan sebagai hiburan semalam suntuk atau pada pertemuan sosial, dan di samping itu menunjukkan dengan nyata apa yang diharapkan masyarakat dari wali-wali mereka. Menurut Hayder Ibrahim[22], di lingkungan pedesaan Shaiqiya di Nubia di Sudah Utara, seorang syekh dinilai bukan berdasarkan kesucian yang konon dicapainya, tetapi berdasarkan efisiensinya: dia harus memberikan jasa-jasa yang nyata dan berfaedah (*fāyda*) kepada masyarakatnya. Wali idaman adalah wali yang doanya (*da'wah*) atau permohonannya (*thalab min Allāh*) selalu disambut dengan baik oleh Allah (*da'wah mustajābah*). Dia harus hidup secara sangat sederhana dan penuh ketakwaan, serta menolak pemberian-pemberian dan tanda-tanda kehormatan yang mengaitkannya dengan dunia yang fana ini. Jika tidak, dikhawatirkan dia akan meminta terlalu banyak untuk jasa-jasa yang diberikannya atau akan memihak orang-orang kuat melawan masyarakat kecil. Kini para syekh yang masih dalam proses pengakuan sebagai wali dapat merupakan orang-orang yang berpengaruh dalam dunia birokrasi atau kehidupan politik modern; dengan demikian mereka dapat membantu sesama rakyat dengan bantuan Allah. Tetapi mereka akan tetap diakui sebagai wali hanya bila berkah mereka bertahan setelah kematian.

Bagaimanapun juga, sang wali, baik yang sudah meninggal maupun yang masih hidup, selalu merupakan tokoh yang akrab dengan masyarakat Sudan, yaitu tokoh yang memiliki hubungan yang dekat dan bermanfaat bagi masyarakat, apa pun posisi yang ditempatinya dalam jajaran kewalian atau status yang ditempatinya dalam masyarakat semasa hidupnya. Salah satu contoh adalah cara polos dan sederhana yang digunakan masyarakat, mulai dari anggota masyarakat yang paling biasa sampai ke tokoh yang terpenting, bila menyebut nama Sīdī Hasan (Sayyid Muhammad al-Hasan

---

[21] Sh.E. Abdel Salam (1983, hlm. 147-148) berdasarkan berbagai cerita menjelaskan bagaimana seorang wali dapat memperlihatkan kesaktiannya, misalnya dengan menyerang wali lain. Serangan itu pada umumnya merupakan serangan spiritual (*ghāriyah*, jamak *ghāriyyāt*), yang di Sudan dianggap sebagai padanan dari serangan antarsuku (*ghāra*). Satu-satunya perbedaan adalah bahwa yang dipertaruhkan adalah kekuasaan spiritual dan bukan secara langsung kekuasaan politik atau ekonomi. Serangan itu berlangsung secara damai dan berbentuk lomba ilmu agama atau lomba ketenaran dalam berbagai bidang.

[22] (1979, hlm. 153).

al-Mīrghānī) pada setiap saat. Ia salah seorang wali yang paling besar dan paling populer di Sudan, yang reputasi dan pengaruhnya jauh lebih luas daripada tarekatnya, yaitu tarekat Khatmiyah.

Tempat-Tempat Ziarah

Selama ini tampaknya orang Sudan sangat biasa menyelesaikan masalah-masalah pribadi mereka dengan memohon bantuan dari para wali yang telah meninggal, yaitu yang benar-benar telah diakui sebagai wali. Oleh karena itu, makam wali-wali di Sudan sangatlah besar jumlahnya. Menurut suatu penelitian yang diadakan belakangan ini[23], di daerah Donqola saja diperkirakan terdapat tidak kurang dari sembilan puluh sembilan makam berkubah (*qubāb*). Kepadatan makam-makam yang tersebar dalam berbagai bentuk itu tentu saja berbeda-beda, tergantung dari kondisi wilayah dan pola pemukiman penduduk, tetapi dilihat secara keseluruhan, kepadatan itu amat tinggi di seluruh negeri. Namun makam-makam yang terpenting—yaitu makam para wali Sudan yang namanya sangat dikenal dan menarik pengunjung dari luar suku atau komunitas agama lokal, bahkan kadang-kadang dari wilayah yang sangat jauh—sebagian besar terletak di kawasan lembah Sungai Nil (dari daerah Nubia di utara sampai Khartum) dan di selatan di kawasan Sungai Nil Biru antara Khartum dan Sennar. Makam-makam itu sering kali terletak di tempat-tempat yang berkembang menjadi pusat pengajaran agama sejak masa dinasti Funj. Misalnya al Dāmer di pertemuan Sungai Atbara (tempat markas tarekat al-Majdzūbiyah), Halfayat al-Mulūk dan ‘Aylafūn di pertemuan kedua Sungai Nil, dan Abu Harraz, yang terletak lebih ke selatan. Tempat-tempat di atas juga merupakan persimpangan yang penting bagi suku-suku Sudan dalam lalu lintas perdagangan dan merupakan titik-titik strategis dalam lalu lintas manusia dan peredaran pemikiran-pemikiran.

Geografi makam-makam itu terkait erat dengan pola penyebaran aliran sufi dalam Islam Sudan. Ternyata pendirian (pada abad ke-16 dan ke-19) semua tarekat yang ada sekarang ini di Sudah, sebagian besar terjadi dengan proses “massal”, yaitu dengan masuknya suatu suku seluruhnya atau sebagian menjadi anggota suatu tarekat, mengikuti pemimpin suku tersebut. Dengan demikian para anggota tarekat itu turut mengembangkan kegiatan-kegiatan pusat pengajaran agama (*khalwah*) yang didirikan oleh syekh tarekatnya. Setelah sang syekh meninggal, makamnya, berikut berkah yang melekat padanya, menjadi tempat ziarah yang dikelola oleh para khalifah (penerusnya, anggota keluarganya) dan tetap memainkan

[23] Ali Salih Karrar (1992, hlm. 143), berdasarkan studi Abd Allāh Muhammad Sa’īd Ahmad (1978, hlm. 40).

peran yang dominan dalam kehidupan religius masyarakat setempat dan juga mendominasi sebagian besar mekanisme pertukaran ekonomi serta redistribusi sosial. Maka dapat diamati berbagai tipe penempatan makam kuno dari suku-suku yang berasal dari tradisi tarekat: di daerah Gezīra, terdapat makam-makam yang terutama terkait dengan berbagai cabang Qādiriyah dari masa dinasti Funj; sementara makam-makam dari golongan (*silsilah*) ‘Arakiyyīn terpusat di Abū Harāz; dan makam-makam golongan (*silsilah*) Ya’qūbāb di barat daya Sennār, yang sebaliknya tersebar di seluruh wilayah (*dār*) golongan yang bersangkutan. Baru-baru ini, di pesisir Laut Merah, di Sinkat, makam Syarīfah Maryam al-Mīrghānī (wafat 1952) menjadi pusat ziarah penting bagi suku Beni Amer, suatu suku Beja besar yang merupakan pengikut tarekat Khatmiyah.

Biarpun demikian, banyak makam wali sekarang berada di dua dari ketiga kota yang didirikan pada abad ke-19 dan ke-20 dan yang kini menjadi ibu kota: di Omdurmān, tempat didirikannya terutama makam (*qubāb*) Syekh Qarīb Allāh, pendiri tarekat Qarībiyah, sebuah cabang dari tarekat Sammāniyah, serta *qubāb* Mahdī Muhammad Ahmad[24], juga di Khartum Utara, atau di pinggiran kedua kota itu, seperti di Burrī al-Lamāb, tempat dikuburkannya Yūsuf al-Hindī, pendiri tarekat al-Hindiyah. Jumlah makam di lembah Sungai Nil Putih, di Kordofan atau di Darfur lebih sedikit. Di daerah-daerah pinggiran itu, di mana pengajaran agama kurang berkembang dibandingkan daerah-daerah lembah Sungai Nil, makam-makam yang ada kerap sangat sederhana. Namun di bagian Timur Sudan, di mana tokoh-tokoh religius sering tinggal sementara dalam perjalanan dari atau ke Hijāz melalui Laut Merah, terdapat berbagai makam penting di kota-kota seperti Kassala, Sinkāt, Sawākin, yang merupakan pusat pertemuan suku dan pusat perdagangan yang penting di negeri Beja.

J.S. Trimingham telah melakukan penelitian yang sampai kini paling lengkap tentang makam-makam di Sudan, dan dia membedakan beberapa tipe tempat ziarah yang ditemukan di berbagai wilayah negara itu. Pertama tipe *qubba*, yaitu bangunan berbentuk segi empat, hampir selalu dengan atap kubah berkerucut, merupakan jenis tempat ziarah yang secara teknis

[24] Setelah Sudan ditaklukkan kembali oleh tentara Inggris-Mesir pada tahun 1898, Kitchener, pemimpin tentara tersebut, memerintahkan agar jenazah Mahdī diangkat dari kuburannya yang setengah hancur. Kecuali tempurung kepala yang konon dikubur di sebuah kuburan Islam, menurut sebuah surat yang dialamatkan Kitchener kepada Ratu Victoria (7 Maret 1899), tulang-tulangnya dibuang ke Sungai Nil. *Qubba* yang kini berdiri dibangun pada masa rezim Condominium di tempat yang sama dan dengan persetujuan pihak Inggris. *Qubba* tersebut sangat ramai dikunjungi.

paling canggih. Makam ini dibangun oleh putra-putra atau murid-murid[25] seorang wali yang tersohor, dan umumnya langsung didirikan di atas kuburannya atau diletakkan di tempat dia menghembuskan nafasnya yang terakhir, atau juga di tempat sang wali lama bermukim, yaitu semua tempat yang diserapi berkah wali tersebut. Dalam hal terakhir ini makam sering kali tidak lebih dari sekadar tempat peringatan; begitu pula halnya manakala makam didirikan di tempat ari-ari wali itu dikubur. Menurut antropolog C.G. Seligman[26], kebiasaan masyarakat Sudan untuk mengubur ari-ari ini berasal dari Mesir Kuno di mana ari-ari tersebut dianggap sebagai duplikat fisik dan spiritual dari anak yang telah dihidupinya dalam kandungan. J.S. Trimingham[27] mencatat bahwa di sekitar tahun 1940-an di Omdurman sebuah kepercayaan yang serupa masih acap dijumpai di kalangan masyarakat. Ada berbagai tempat ziarah semacam itu yang terletak di tempat kelahiran wali-wali. Salah satunya yang paling sering dikunjungi terletak di Bara, Kordofan, berupa sebuah makam yang didirikan di atas tempat kelahiran Sayyid Muhammad al-Hasan al-Mīrghanī, sedangkan makam yang didirikan di atas kuburannya terletak di Kassali, tempat dia meninggal akibat demam pada usia 51 tahun [28].

Setiap makam yang ada di Sudan adalah tempat yang *haram*, termasuk daerah yang berada dalam pagar yang mengelilinginya. Tempat itu adalah tempat perlindungan untuk para buronan, dan benda-benda yang ditempatkan di situ dilindungi oleh sang wali. H. A. MacMichael[29] menceritakan bahwa pada tahun 1920-an dia menyaksikan penyerahan benda-benda seperti bajak, tenda, pot, lemari, yang dipercayakan oleh para penggembala suku Badui kepada makam Hasan wad Hasūna (wafat 1664), seorang wali besar dari daerah Gezīra[30], untuk disimpan sampai mereka kembali pada akhir masa penggembalaannya. Baru-baru ini Salah el-Tigani Humoudi[31] telah juga melihat benda-benda serupa yang diserahkan di halaman makam Syekh Bireir, di Desa Shabahsa di daerah lembah Sungai

---

[25] Ali Salih Karrar (1992, hlm. 143). Kuburan-kuburan itu, apabila sudah rusak, sering direhabilitasi dan dicat lagi oleh penerus spiritual dari syekh atau oleh keturunannya.

[26] (1913, hlm. 658).

[27] (1949, hlm. 142-144).

[28] Makam Sayyid Muhammad al-Hasan al-Mīrghanī dihancurkan oleh pemberontakan Mahdi pada tahun 1885 ketika terjadi serbuan terhadap garnisun Turki-Mesir di Kassala. Makam ini dibangun kembali pada tahun-tahun pertama rezim Condominium Inggris-Mesir.

[29] (1922, hlm. 287).

[30] Dayf Allāh (1971, hlm. 133).

[31] (1977, hlm. 111).

Nil Putih, suatu kebiasaan yang dinyatakannya berasal dari tanah Arab, berdasarkan perbandingan dengan kebiasaan penduduk di wilayah Arabia Selatan. Ada kalanya juga pedagang-pedagang yang pergi ke Mesir menitipkan sebagian dari barang-barangnya kepada makam Abū Ahmad. Selain itu, J.S. Trimingham[32] mencatat bahwa orang-orang Sudan percaya bahwa tidak boleh membunuh binatang liar di dekat makam seorang wali: suku-suku Bishāriyin dan 'Abābda, yaitu suku Badui yang bukan Arab dari pesisir Laut Tengah, percaya bahwa binatang-binatang yang dijadikan kurban di makam seorang wali kemudian menjelma menjadi rusa (*gazelle*) dan *ibex*[33] yang hidup di bawah perlindungan wali, dan wali itu menghukum orang-orang yang membunuh binatang-binatang itu. Pada akhirnya, halaman dalam makam seorang wali adalah juga tempat terbaik untuk menaruh benda-benda yang dapat digunakan oleh orang yang bermaksud jahat untuk tujuan magis atau tenung, seperti rambut, kuku, gigi, dan lain-lain.

Tempat-tempat ziarah yang derajatnya di bawah *qubba* merupakan makam wali-wali yang kurang tersohor. Di Sudan terdapat banyak makam yang sangat sederhana, yaitu bangunan segi empat dengan atap datar yang disebut *dlarīh*, atau halaman dalam lingkungan empat tembok dari tanah tanpa atap yang mengelilingi makam (*turbah*) sang wali, dengan letak kepala dan kaki yang hanya ditandai batu atau tongkat. Tempat lain yang juga merupakan tempat ziarah, adalah tempat-tempat ziarah kecil yang banyak jumlahnya, yang disebut *bayān* (jamak *bayānāt*), yang berarti "perwujudan", yang didirikan terutama di tempat wali menampakkan diri dalam impian. *Barakah* wali dianggap melekat pada tempat itu, dan orang yang "melihat" wali dalam mimpi kemudian membangun (atas permintaan wali tersebut dan sebagai tanda terima kasih) sebuah tempat ziarah kecil bertembok tanah; itulah *bayan*, yang terutama dikunjungi oleh perempuan-perempuan yang datang membawa berbagai *karāmāt* (pemberian) berupa mata uang, makanan[34], dan sebagainya. Banyak di antara *bayānāt* itu terletak di sepanjang lembah Sungai Nil, dan wali-wali besar seperti Sīdī Hasan memiliki beberapa *bayān* baik di Ondurmān, sebagai ibu kota religius Sudan, maupun di beberapa tempat lainnya. Di Wad Madanī, di

[32] (1949, hlm. 143).

[33] Sejenis kambing liar yang hidup di pegunungan (catatan penerjemah).

[34] *Karāma*, jamak *karāmāt*, di Sudan, tidak hanya berarti karomah seorang wali seperti di tempat lain, tetapi juga digunakan dalam arti kedermawanan. Istilah itu dipakai untuk menyebut pemberian yang diserahkan sebagai rasa terima kasih atas rahmat yang diterima, dan pemberian itu dapat beraneka ragam jenis dan bentuknya (hewan kurban, hasil alam, uang, dan lain-lain).

tepi Sungai Nil Biru juga telah dibangun sebuah *bayān*[35] untuk Sīdī Hasan, yang terbuat dari bata dengan atap alang-alang. *Bayān* ini memiliki *turbah* yang kosong dan di salah satu ujungnya terdapat sebuah lubang untuk mengambil sedikit tanahnya, karena dianggap mengandung berkah wali yang bisa menyembuhkan penyakit.

Di Sudan ada juga tempat suci yang lebih sederhana lagi, yang terdiri atas lingkaran batu, ditandai dengan tongkat berhiaskan umbul-umbul (*rāyah*, jamak *rāyāt*) dan sering terdapat di puncak bukit atau di atas suatu gundukan tanah berbatu yang tinggi di atas Sungai Nil. Orang kadang-kadang mengatakan bahwa lingkaran itu adalah makam, namun lebih sering dikatakan sebagai *bayān* atau tempat seorang wali berkhalwat atau melakukan karomah. Dengan adanya lingkaran batu itu orang terhindar dari kelalaian menginjak tempat suci dan dengan demikian terlindung dari kutukan wali. Yang terakhir adalah tempat yang disebut *mazār* (tempat berkunjung), yang kerap hanya ditandai dengan sebuah pohon. Tempat ini merupakan tempat ziarah paling sederhana, tempat orang-orang desa menyerahkan pemberian (*karāmāt*), menyembelih hewan kurban (binatang kecil) atau bernazar. Kehadiran *rāyah* (atau *bayrag*, jamak *bawārig*) adalah ciri khas dari semua tempat ziarah di Sudan, dari makam sampai ke lingkaran batu di atas, dan, menurut Salah El-Tigani Humoudi, kebiasaan itu tampaknya mirip dengan kebiasaan yang telah diamati oleh R.B. Serjeant di Arabia Selatan [36].

Pelaksanaan Ziarah

Terlepas dari ketenaran namanya, wali atau "syekh kami", adalah tokoh yang dekat dan akrab yang di Sudan tidak dihormati sesuai aturan-aturan yang kaku. Pada umumnya makamnya dikelola oleh seorang *fakī*, yang paling sering merupakan keturunan wali itu sendiri atau pengikutnya. *Fakī* itu tinggal di makam dan merawat kuburan wali dengan dana dari sumbangan pengunjung dan bantuan dari komunitas yang bertanggung jawab atas makam itu. Apabila yang dimakamkan adalah seorang sufi yang besar, seperti Sharīf Yūsuf al-Hindī, pendiri Hindiyah di Burrī al-Lamāb, maka khalifah tarekat itu dapat ikut memilih *huwār* (murid) yang akan bertugas merawat dan memperbaiki makam, membukakan pintu makam bagi pengunjung, dan menerima berbagai pemberian, makanan, pakaian,

---

[35] Trimingham (1949, hlm. 143). Ali Salih Karrar (1992, hlm. 143) juga menemukan dalam sumber-sumber Khatimiyah disebutnya suatu tipe tempat ziarah khas tarekat itu yang dinamakan *baniyah* "gedung kecil", biasanya terbuat dari tembok tanah, dengan atau tanpa atap, dan berbentuk persegi panjang.

[36] Humoudi (1977, hlm. 113); lih. R.B. Serjeant (1962, hlm. 42).

hewan ternak, ataupun uang. Kalau demikian, maka penjaga makam (*khādim* atau *hāris al-qubbah*) hadir hampir setiap saat, karena jumlah pengunjung banyak. Namun pada makam yang lebih kecil, bisa saja tidak ada penjaga sama sekali atau hanya ada sewaktu-waktu.

Makam para wali Sudan pada umumnya sangat ramai, baik karena banyaknya kunjungan perorangan atau karena adanya perayaan tahunan. Acara ziarah yang dilakukan pengunjung perorangan selalu bersifat bebas dan sangat sederhana, dan ini bahkan juga berlaku pada kunjungan ke makam wali-wali besar seperti Sīdī Hasan. makamnya, yang terletak di kaki Jebel Kassala, di daerah perbatasan dengan Eritrea, menarik banyak peziarah, dan namanya selalu disebut di semua tempat di Sudan serta dalam setiap kondisi yang sulit. Hampir tidak pernah ada ritus yang tetap ataupun pemandu ritus yang khusus bertugas dalam kunjungan-kunjungan perorangan itu. Namun pada umumnya wali sufi dihormati menurut ritus-ritus yang berlaku di lingkungan tarekatnya—misalnya cara membaca *al-Fatihah*, pembacaan ayat-ayat tertentu dari al-Qur'an dan acara meditasi (*murāqabāt*) tersendiri—meskipun banyak pengunjung, terutama para pengunjung makam Sīdī Hasan, tidak terkait dengan tarekatnya. Khusus untuk tarekat Khatmiyah, pendirinya, Muhammad Uthmān al-Mīrghanī, telah menetapkan sendiri aturan-aturan yang harus ditaati bagi para pengikutnya pada kesempatan kunjungan ke makam wali, dan mereka juga dianjurkan agar sering berziarah ke makam para wali.

Di Sudan, ziarah baik dilakukan secara perorangan atau bersama keluarga kecil, terdiri atas dua jenis, yang kedua-duanya dilangsungkan pada malam Jumat atau hari Jumat sepanjang tahun, menurut kebutuhan dan kesibukan masing masing pengunjung itu.

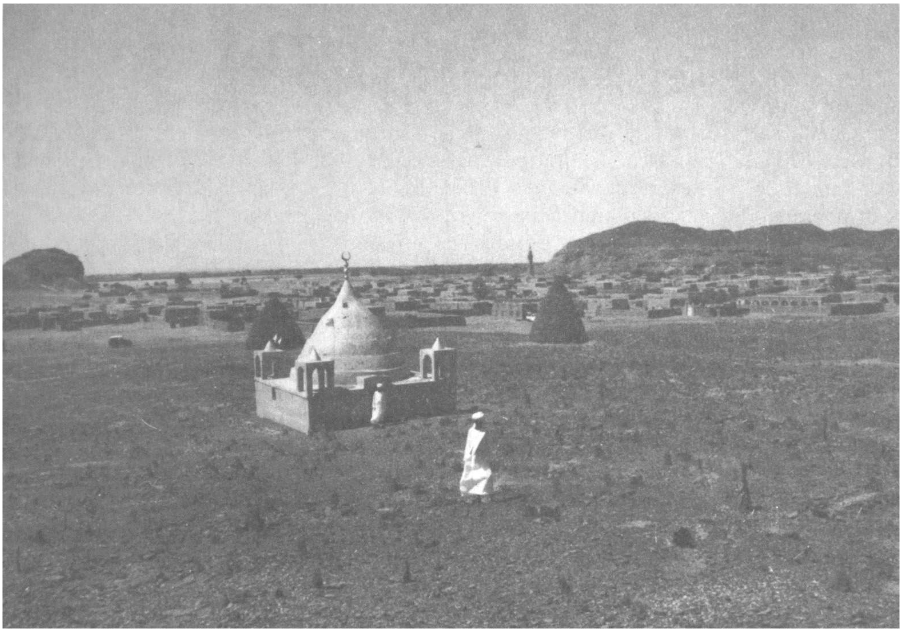
Jenis kunjungan yang pertama bertujuan menghormati wali pelindung, memperkuat hubungan spiritual dengan sang wali dan mendapatkan perlindungannya. Masyarakat yakin bahwa apabila wali lama tidak diperhatikan, dia dapat memperlihatkan rasa tidak senangnya dalam impian, atau bahkan mengancam; oleh karenanya sikap tidak peduli akan amat berbahaya. Maka, sebagai contoh, sepanjang tahun orang-orang melakukan ziarah ke makam Sīdī Hasan pada hari Jumat secara bergiliran, laki-laki pada pagi hari dan perempuan setelah tengah hari. Ritus-ritus yang diadakan pada kesempatan ini (dan pada kesempatan lain untuk wali-wali yang lain) telah dipaparkan terutama oleh J.S. Trimingham[37]: segera setelah melihat makam, peziarah memohon berkah sang wali dengan membaca surat *al-Fatihah* sambil menadahkan tangannya, kemudian tangannya diusapkan ke wajahnya (*al-tabarruk*). Sebelum memasuki

[37] (1949, hlm. 144).

makam, dia membuka sepatunya dan membaca *al-Fatihah* sekali lagi. Dia selalu membawa pemberian (*zuwārah*) untuk sang wali, biarpun amat sederhana, umumnya terdiri atas makanan, lilin, dupa, uang, dan benda lainnya, dengan maksud dikonsumsi atau digunakan terutama oleh *fakī* yang merawat makam itu (*khādim*), oleh orang-orang miskin, atau oleh anak-anak. Bila tidak digunakan pemberian itu hendaknya dibakar agar "manfaat" pemberian itu dapat dialihkan dari si pemberi kepada sang wali. Bila peziarah datang makam tertutup dan tidak ada penjaga, maka pemberian itu kadang-kadang ditaruh di luar makam.
Jenis kunjungan yang kedua menyangkut orang-orang yang hendak menyampaikan permohonan kepada wali. Dalam hal ini, seusai membaca *al-Fatihah*, peziarah menghadap ke makam dalam posisi berdiri atau duduk dan menyampaikan permohonannya kepada wali. Kerap sekali pada waktu itu peziarah mengucapkan kaul (nazar, *nadhr*) bahwa apabila permohonannya dikabulkan, dia berjanji akan kembali untuk membaca ayat-ayat al-Qur'an bagi sang wali, menyembelih hewan kurban, mengecat makam dengan kapur putih, atau memberikan uang untuk fakir miskin. Apabila yang diajukan adalah sebuah permohonan penting, sang pemohon sering didampingi oleh beberapa teman atau sekelompok kenalannya. Apabila permohonannya terkabul dan dia tidak membayar nazarnya pada wali, akibat yang diterimanya dapat amat dahsyat. J.S. Trimingham menulis bahwa kendati banyak orang tidak ragu-ragu melakukan sumpah palsu atas nama al-Qur'an, sikap mereka akan berbeda sekali apabila harus bersumpah di hadapan makam seorang wali. Tampaknya sikap itu beralasan, karena di antara riwayat wali yang dikumpulkan oleh Sh. E. Abdel Salam, tema sumpah palsu di depan wali besar, seperti Hasan wad Hasūna (wafat 1664), wali terbesar dari daerah Gezīra, dan hukuman berat yang akhirnya diterima oleh yang bersumpah palsu itu, merupakan ajaran yang menjadi contoh bagi masyarakat[38]. Dan sudah merupakan rahasia umum bahwa sumpah yang diucapkan di hadapan wali Sīdī Hasan al-Mīrghanī konon mengikat orang yang bersumpah untuk selamanya.…

Kunjungan kolektif ke makam wali sering diadakan pada kesempatan upacara pribadi keluarga, kelahiran, khitanan, pernikahan.

[38] "Sekali waktu, dua orang laki-laki bertengkar memperebutkan seekor keledai betina dan mereka sepakat untuk bersumpah di hadapan *qubba* Syekh Hasan wad Hasūna. Salah seorangnya mengucapkan sumpah dan mengambil hewan itu. Yang lain merasa amat kecewa karena tahu pasti bahwa lawannya telah berdusta. Belum jauh laki-laki pertama berjalan, keledai betina yang dibawanya jatuh dan mati" (Sh.E. Abdel Salam 1983, hlm. 236).



Makam keramat di sebuah desa di Nil Biru (foto Christian Delmet).



Makam keramat Sidi Hasan (Sayyid Muhamad al-Hasan al-Mirghanī) di Kersala, Sudan (foto Christian Delmet).

Oleh karena peristiwa-peristiwa itu dianggap sebagai tahapan-tahapan yang menentukan dalam kehidupan seseorang, maka yang bersangkutan merasa membutuhkan restu dari wali pelindungnya. Di Burrī al-Lamāb, arak-arakan (*sairah*) penganten laki-laki melewati makam salah seorang wali yang dikubur di situ[39] dan para peserta arak-arakan, terutama kaum perempuan, masuk ke makam dan memungut sedikit pasir untuk memperoleh berkahnya. Kunjungan-kunjungan lainnya, baik perorangan maupun kolektif, acap memiliki tujuan khusus dan dialamatkan kepada seorang wali yang menguasai bidang tertentu. Misalnya makam Syekh Khôgalī di Halfayat al-Muluk terkenal manjur untuk menghilangkan rasa sakit pada bayi-bayi yang giginya baru tumbuh. Di Abū Harāz, kedelapan belas makam wali-wali ‘Arakiyīn dan terutama makam Syarīf Yūsuf Abū Syara terkenal manjur untuk mengatasi masalah kesuburan, maka para perempuan[40] harus bermalam tujuh kali pada malam Jumat di dalam dan di luar makam. Mereka biasanya diantar oleh suami serta kerabatnya dan malam itu dilewatkan dengan acara minum (minuman produksi lokal, bisa termasuk arak) dan bernyanyi. Setelah malam ketujuh, sang *khalīfah* memberikan mereka sehelai kertas yang bertuliskan ayat-ayat al-Qur’an. Apabila para perempuan itu menjadi hamil, mereka harus membawa bayinya berkunjung ke khalifah pada waktu sang bayi berumur empat bulan. Khalifah mencukur gundul si bayi, kemudian dibayar oleh sang ibu dengan satu *waqiyah* (ukuran timbangan yang sama dengan 1.32 oz, yaitu sekitar 4 gram) emas untuk bayi laki-laki dan setengahnya untuk bayi perempuan. Kunjungan-kunjungan seperti itu sangat populer dan J.S. Trimingham menceritakan bahwa truk-truk penuh perempuan berdatangan setiap malam Jumat dari Wad Madanī dan desa-desa sekitarnya untuk tujuan itu.

Pada semua kesempatan, masyarakat Sudan beranggapan bahwa melakukan kontak fisik secara langsung dengan makam membawa berkah. Kadang-kadang, seusai berdoa, pengunjung meletakkan tangannya di atas

---

[39] H.A. Barclay (1964, hlm. 183).

[40] Trimingham (1949, hlm. 145). Abū Harāz adalah salah satu situs strategis di daerah kekuasaan dinasti Funj, di perbatasan antara Butana dan Sennar, tempat berkuasanya para ‘Arakiyīn, yaitu suatu sub-suku dari suku peternak unta Rufā’a, yang oleh H. A. MacMichael (1922, hlm. 223) dikaitkan den`gan suatu grup imigran Arab Juhayna dari Arabia Selatan. Menurut para informan dari N. McHugh (1986, hlm. 136), para ‘Arakiyīn dari daerah Nil Biru mengaku sebagai keturunan langsung Nabi Muhammad. Para ‘Arakiyīn konon pertama-tama menjadi pengikut tarekat Shādhiliyah, kemudian mereka beralih ke tarekat Qādiriyah mengikuti jejak salah seorang syekh mereka yang memahami besarnya keuntungan yang dapat ditarik dari pengaruh yang makin besar dari tarekat ini di daerah itu.

batu nisan atau menciumnya. Sering juga, supaya kunjungannya tetap diingat oleh sang wali, pengunjung meninggalkan sepotong kain miliknya di dekat kuburan, yang diikat pada pintu atau pada sebuah tongkat yang ditancapkan dalam tembok. Menurut beberapa penulis, banyak pengunjung terutama perempuan, juga menggosok badannya dengan pasir yang diambil di makam; bahkan ada yang mengambil pasir itu untuk dibawa pulang, agar memperoleh berkahnya.

Demikianlah tata cara memohon pertolongan kepada wali yang sudah meninggal. Apabila memohon pertolongan kepada wali yang masih hidup, ada pula tata caranya, seperti yang dipaparkan oleh Sh. E. Abdel Salam[41] mengenai kunjungan kepada Syekh al-Jaylī ibn Syekh Abd al-Mahmūd al-Hayfān yang tinggal di Tābat, di daerah Gezīrah, pada tahun 1981. Syekh itu duduk sendiri dalam sebuah ruangan. Sang pengunjung, setelah mengunjungi makam syekh-syekh pendahulu sang wali, menunggu gilirannya sesuai dengan urutan tibanya. Pada saat dipanggil, si pengunjung mendekati sang syekh, tanpa alas kaki, dengan menundukkan kepala kemudian berlutut di hadapan sang wali untuk mencium tangan kanannya. Dia menunggu dengan diam sampai sang syekh menanyakan tujuan kedatangannya. Maka dengan suara pelahan, dan mata tertuju ke bawah, dijelaskannya maksud kunjungannya. Setelah mendengarkan penjelasan si pengunjung, sang syekh dapat saja mengajukan pertanyaan atau tidak. Kemudian dia menadahkan tangannya dan membaca *al Fatihah*, hal itu menandakan bahwa sang syekh siap untuk menjadi perantara antara pengunjung dan Allah agar permohonannya terkabul. Kemudian si pengunjung menaruh sejumlah uang (tidak ada ketentuan mengenai jumlah) yang disebut *ziyārah* di bawah kursi sang wali, lalu keluar dari ruangan itu. Keberhasilan yang berulang-ulang dari upaya perantaraan seperti itu bagi sang wali merupakan langkah awal yang menentukan dalam proses mencapai status wali yang pasti dan tetap, asal saja barakahnya tetap ada setelah dia meninggal.

Selain kunjungan perorangan kepada syekh yang masih hidup dan kepada makam-makam wali, sebuah perayaan tahunan yang besar dan yang diselenggarakan sesuai ritus tertentu juga diadakan di makam-makam wali yang paling dihormati. Kini pers lokal Sudan sering memuat pengumuman yang mengajak para pengikut (*murīdīn*) seseorang sufi untuk merayakan maulidnya (ulang tahun kelahirannya, Ar. *maulid*) ataupun haulnya (ulang tahun kematiannya, Ar. *hauliah*) di makamnya pada tanggal tertentu. Perayaan-perayaan itu merupakan pesta rakyat yang disponsori oleh tarekat wali yang bersangkutan dan juga dikaitkan dengan hal-hal lain di luar

---

[41] (1983, hlm. 71).

urusan keagamaan (pembukaan sebuah pasar, urusan bisnis, penyelesaian perkara, bermacam-macam pertemuan). Banyak sekali yang hadir, datangnya dari semua pelosok wilayah itu, dan bahkan dari tempat yang lebih jauh lagi apabila pesta itu berkaitan dengan wali yang sangat terkenal, seperti Sīdī Hasan. Kerap kali meraka datang dalam arak-arakan yang beraneka ragam, lengkap dengan panji-panji tarekat dan berbagai macam pemberian. Pada saat kedatangannya, para peziarah melakukan beberapa ritus tradisional secara perorangan: mereka melakukan tawaf sekeliling makam, berdoa, membaca sejumlah ayat, menyerahkan pemberiannya dan menyembelih hewan kurban (ayam, dsb.). Kemudian tiba saatnya mengadakan acara-acara kolektif di bawah pimpinan khalifah yang bertanggung jawab atas upacara religius, yaitu berdoa bersama, membacakan *mūlid* yang ditetapkan oleh tarekat wali[42], membacakan manakib wali, kadang-kadang juga bagian-bagian dari karya-karya sufi klasik seperti *Diwān* oleh Ibn Farīd yang bukunya dapat dibeli dengan murah di mana-mana, menyanyikan syair-syair tentang kebesaran Allah, Nabi Muhammad, dan wali-walinya (*madīh*) yang dinyanyikan oleh kelompok penyanyi keliling (*mādhīn*) yang mencari nafkah dari kegiatan itu[43]. Untuk tarekat yang memiliki asosiasi pemuda (*syabāb*) seperti Khatimiyah atau Hindiyah, kadang-kadang diadakan arak-arakan. Kemudian para laki-laki berkumpul untuk acara zikir yang menutup seluruh acara religius itu. Ritus-ritus yang dilakukan sedikit berbeda dari satu tarekat ke tarekat lain dan juga berbeda menurut jenis acara religiusnya, apakah maulid (*mūlid*) atau haul (*hôliyah*), namun, dengan perkecualian tarekat reformis Ahmadiyah-Idrīsiyah yang lebih keras aturan-aturannya[44], semua tarekat Sudan menghalalkan nyanyian, musik (kendang, *tār*), dan tari-tarian laki-laki (*'arda*). Seusai zikir terakhir, perayaan beralih menjadi profan/ duniawi dan tidak jarang terlihat kelompok kecil laki-laki yang diam-diam minum arak.

---

[42] *Mawālid* (teks-teks Maulid) yang paling sering dibaca di Sudan pada kesempatan itu adalah: al-Barzanjī (Qādiriyah, Sammāniyah), Yūsuf al-Hindī (Sammāniyah, Hindiyah), *Mūlid al-Nabī* karangan pendiri Khatmiyah, Muhammad 'Uthmān al-Mīrghani, yang bacaannya berlangsung selama kira-kira dua jam (Khatmiyah), Muhammad ibn al-Mukhtār al-Shinqitī (Tijāniyah), Ismā'īl al-Walī (Ismā'īliyah).

[43] Kebanyakan kelompok *mādhīn* Sudan, menurut Hayder Ibrahim (1979, hlm. 164) berasal dari golongan Shaiqiya di Nubia Utara. Tetapi di masa lalu mereka mengadakan pertunjukan sampai di Khartum dan di Gezīra. Pada tahun 1970-an dan 1980-an, akibat populernya radio transistor, kegiatan *mādhīn* mulai surut.

[44] Tarekat Ahmadiyah-Idrīsiyah, yang aktif di daerah utara (Donqola) dan di Omdurmān, mengaku sebagai pewaris ajaran reformis Ahmad Ibn Idrīs (1760-1837) dan menentang penggunaan musik serta luapan emosi yang berlebihan pada acara haul (*hôliyah*) dari wali-wali yang dihormati oleh tarekat itu.

Banyak wali Sudan, termasuk yang paling terkenal, seperti telah dilihat di atas, terkait dengan suku-suku Badui (kaum pengembara) atau suku-suku pedesaan. Maka sekarang pun pada saat diadakan perayaan, para penduduk kota yang kehilangan akarnya itu masih berkumpul di sekeliling makam wali menurut kelompok asal mereka. Di Sudan tidak ada makam yang mewah di daerah perkotaan: bahkan makam Sīdī Hasan di Kassala ataupun makam Syekh Khôgalī, di pinggiran utara Khartum, sama sederhananya dengan makam pedesaan. Acara doa dan praktik ritual yang serba sederhana menunjukkan ciri-ciri pedesaan ini, bahkan juga untuk wali-wali besar tarekat seperti Mīrghanī. Juga tidak ada ziarah besar yang terkenal sampai di luar wilayah Sudan dan mampu menarik orang-orang Islam dari berbagai kelompok budaya yang berbeda, seperti yang terlihat pada ziarah Syekh Husein di Bale, Ethiopia[45]. Namun, meskipun terbagi antara budaya Arab dan budaya Afrika, tanah Sudan yang penuh ambiguitas budaya dan dihuni berbagai macam suku yang mendukung semangat agama kerakyatan itu, ternyata telah sejak abad ke-16 memiliki banyak tokoh agama yang karismatik, baik yang berasal dari keluarga-keluarga besar yang mengaku keturunan Syarif, maupun yang muncul dari kalangan rakyat jelata, dan yang menjadi wali melalui suatu proses pengakuan khas Afrika. Mungkin saja kekhasan dualitas budaya ini, yang "menghasilkan" para wali dan sekaligus dilangsungkan oleh mereka, begitu kuat mewarnai para wali ini sehingga mereka mempunyai sifat yang sangat khas Sudan.

---

[45] Lihat tulisan "Afrika Timur" oleh J.-C. Penrad di bawah ini.

KAWASAN MAGRIBI
(ALJAZAIR, MAROKO, TUNISIA)

Sossie Andézian[1]

Kawasan geografis Magribi yang dimaksudkan di sini mencakup tiga negara, yaitu Aljazair, Maroko, dan Tunisia. Ketiga negara tersebut, meskipun masing-masing memiliki kekhasan, dalam hal agama dapat dikatakan membentuk suatu kesatuan kultural yang homogen. Di ketiga negara itu, tradisi berziarah ke makam wali memiliki asal-usul historis serta ciri-ciri pokok yang sama, apa pun bentuk spesifik ziarah yang muncul di masing-masing negara sebagai akibat dari situasi sosiologis dan politis setempat.

Tradisi kewalian di Magribi terkait erat dengan aliran sufi yang mulai berkembang pada akhir Abad Pertengahan. Ritus dan upacara penghormatan wali merupakan suatu fenomena multibentuk dan multimakna yang memainkan peran yang penting dalam kehidupan politik, religius, dan sosial di kawasan itu sampai awal abad ke-20. Terdapat berbagai kategori wali laki-laki dan perempuan, mulai dari wali pelindung kota yang amat dihormati sehingga makamnya benar-benar menjadi sebuah monumen historis, sampai ke wali setempat tanpa nama yang makamnya amat sederhana dan hanya terdiri atas seonggok batu. E. Dermenghem (1982) membedakan "wali kalangan terdidik" dari "wali rakyat", atau dengan kata lain "wali yang ditokohkan dalam manakib" dari "wali dalam cerita rakyat". Namun diketahui pula bahwa rakyat kecil pun menjadikan wali kalangan terdidik sebagai wali mereka, yang diziarahi pula dan dianggap sebagai sumber berbagai *karāmāt*. Nama para wali laki-laki didahului oleh gelar *Sīdī* (sering juga gelar *Moūlāy* di Maroko) dan nama wali perempuan didahului oleh gelar berbahasa Berber *Lalla*[2].

---

[1] Waktu artikel ini ditulis, S. Andézian adalah peniliti di SHADYC/CNRS, Marseille, sekarang telah menjadi peneliti senior di CNRS, Paris.

[2] *Sīdī*: guruku; *moūlāy*: tuanku; *lalla*: nyonya.

Harus segera digarisbawahi bahwa penggunaan ungkapan Prancis "culte des saints", secara harafiah "kultus wali", yang sesungguhnya merupakan konsep Nasrani, sulit dipakai di dunia Islam. Konsep "kunjungan" (ziarah)[3] tampaknya lebih cocok untuk menyebut hubungan yang ada antara anggota masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan, dengan sejumlah tokoh, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, yang konon dikaruniai suatu kekuatan gaib (*barakah*)[4] dan dikategorikan oleh masyarakatnya sebagai *awliyā'*, *murābitūn* (*mrābtīn*)[5], *syurafah* (*chorfa*), *shalihīn* (*sālihīn*), *asyād*, atau *syuyūkh* (*chyoūkh*, plural dari syekh)[6]... yaitu istilah yang mengandung makna simbolis yang berbeda-beda, namun sering kurang dibedakan sehingga diterjemahkan ke dalam kata yang sama dalam bahasa Prancis, yaitu "saint" (santo atau santa). Konsep ziarah menyangkut kunjungan individual atau kolektif ke makam wali atau kepada wakil-wakilnya yang masih hidup, yang dilakukan oleh mereka yang mencari berkah dengan tujuan memohon sesuatu atau mengucapkan terima kasih atas telah terkabulnya suatu permohonan.

Berbagai praktik ziarah, yang dijalankan baik oleh laki-laki maupun perempuan, penduduk kota maupun penduduk desa, kalangan terdidik maupun buta huruf, mencakup kegiatan-kegiatan beragam mulai dari yang bersifat informal sampai yang sepenuhnya terorganisir. Para wali memiliki peziarah setia atau "klien" yang terikat oleh suatu janji kesetiaan pribadi. Namun para wali dengan rela hati juga menerima siapa saja yang meminta

---

[3] Ziarah, secara harafiah berarti "kunjungan". Istilah ini mengacu baik pada kunjungan ke makam wali maupun pada pemberian untuk para wali; juga digunakan untuk menyebut kunjungan pemimpin tarekat kepada para pengikutnya.

[4] Dalam kepercayaan rakyat Magribi, berkah (*barakah*) adalah kekuatan bermanfaat yang berasal dari kekuasaan supranatural, yang memberikan kebaikan berlimpah-limpah pada semua bidang kehidupan. Berkah konon terutama terpusat dalam diri Nabi Muhammad dan wali-wali yang mampu menyampaikannya kepada orang-orang yang memohon berkah itu. Para pemimpin tarekat juga dianggap memiliki kekuatan supranatural ini, yang menjadi sumber dari semua karomah yang mereka lakukan.

[5] Dalam tulisan ini kalau dikutip dua kata Arab, yang kedua dalam kurung, maksudnya kata Arab klasik disusul versi dialeknya.

[6] *Awliyā'* (tunggal *wāli*): istilah yang dipakai dalam al-Qur'an untuk orang-orang suci; *mrābtī* (*mrābet*, *mrābta*): istilah yang lazim dipakai di kawasan Magribi untuk menyebut para wali dan anggota keluarga keturunan wali dan kemudian artinya meluas, sehingga juga digunakan untuk menyebut semua tempat dan benda keramat; *syurafah* (*cherīf*, *cherīfa*): wali keturunan Nabi; *salīhīn* (*sāleh*, *sāleha*): secara harafiah laki-laki atau perempuan yang berbuat saleh; *asyād* (*siyyid*, *siyyida*): majikan laki-laki dan perempuan; *Chyoūk* (*cheykh*, *syekh*): guru, orang-orang tua, pemimpin tarekat.

mereka menjadi perantara Allah. *Ziarah* dapat dilakukan oleh seseorang hanya dengan tujuan mengungkapkan kesetiaannya kepada sang wali, dalam kerangka suatu hubungan yang berkelanjutan. Begitu pula halnya dengan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan pribadi seseorang atau keluarganya, semua ini dapat dipercayakan kepada seorang wali pelindung tertentu. Upacara-upacara agama adalah kesempatan yang baik untuk melakukan kunjungan untuk memperingati sang wali; dalam hal ini, ziarah menyerupai fungsi ritus ziarah kepada leluhur. Akhirnya, ziarah dapat pula berupa kegiatan yang bersifat hiburan. Maka, ziarah ke wali sekaligus merupakan kegiatan penghormatan, upaya permohonan, dan hiburan.

Patut ditekankan kompleksitas dari situasi yang khas Magribi, yang terbentuk melalui suatu proses historis selama hampir delapan abad. Berkaitan dengan hal ini, perlu kiranya dibahas berbagai tahap perkembangan fenomena ziarah di Magribi, mulai dari kemunculannya pada abad ke-11 sampai ke periode kemerosotannya pada masa kemerdekaan. Perkembangan ini melalui semua tahap pembentukan penghormatan wali dalam kerangka tarekat, dalam proses penyebaran dan pengajaran agama Islam, dalam bidang politik, tanpa melupakan periode-periode ketika ziarah ke makam wali surut menjadi perilaku yang bersifat pribadi. Sekarang ini orang suka menyebut “pemulihan”, “kemunculan kembali”, dan “reaktivasi” dari tradisi ziarah ke makam wali yang kini terjadi di negara-negara Magribi seperti halnya di dunia Islam pada umumnya. Namun ini lebih patut disebut “penampakan kembali” dari suatu fenomena yang lama terselubung, yang dilakukan secara diam-diam, dengan ketertutupan yang berbeda dari satu negara ke negara lain, tergantung kepada besarnya tekanan dari kaum reformis (pembaharu) politik dan religius.

Bagaimana menanggapi munculnya kembali di permukaan kehidupan sosial berbagai kepercayaan dan praktik yang telah dikecam oleh syariat sebagai “bidah”, yaitu tambahan kepada ajaran asli? Apa arti sesungguhnya dari kepercayaan dan praktik itu? Bagaimana menempatkannya dalam kerangka kehidupan sosial? Pertanyaan-pertanyaan ini yang akan berusaha kami jawab di bawah ini, setelah dilakukan suatu pembahasan historis dari tahap-tahap utama pembentukan Islam Magribi ini.

Tradisi Ziarah ke Makam Wali di Magribi dalam Sejarah

Ritus ziarah ke wali-wali di kawasan Magribi dikenal dengan kata Prancis “maraboutisme”, yang mengacu pada dinasti Murābitūn (*Almoravide* dalam bahasa Prancis) yang didirikan di Marrakech pada tahun 1062 oleh sebuah kelompok suku Berber dari Gurun Sahara. Kaum Murābitūn yang

pertama adalah para penghuni *ribāthāt* [7] yang menjalankan baik latihan-latihan mistik maupun latihan-latihan perang. Mereka mengenal ajaran al-Junaid (disebut Jounayd), (wafat 910 di Bagdad), seorang tokoh mistik Islam yang terkemuka, melalui perantaraan seorang sufi Magribi. Daerah kekuasaan dinasti mereka terbentang dari kawasan Afrika Sahel sampai ke Spanyol, dan juga mencakup kawasan Magribi. *Ribāthāt* yang didirikan sepanjang perjalanan mereka sewaktu menaklukkan daerah-daerah baru mempunyai andil besar dalam pengislaman atau pengislaman kembali bangsa-bangsa yang dikalahkan oleh dinasti ini. Namun tidak lama kemudian sejumlah pemimpin *ribāthāt* yang menerapkan ajaran mazhab Maliki secara ketat terlibat konflik dengan penguasa Murābitūn yang kian longgar menerapkan puritanisme Islam. Pertentangan antara kedua kubu ini terungkapkan seputar ajaran al-Ghazali, yang dijadikan acuan utama oleh para pemimpin *ribāthāt*. Karya-karya al-Ghazali dibakar di depan umum oleh penguasa Murābitūn. Para penguasa ini kemudian tidak disukai lagi oleh rakyat dan digantikan oleh dinasti Berber lainnya, yaitu dinasti al-Muwahhidūn (*Almohade* dalam bahasa Prancis), yang mengajarkan doktrin tauhid (keesaan Allah) dan memberlakukan ajaran itu di seluruh wilayah kekuasaannya, sambil juga menyebarkan ajaran sufi al-Ghazali. Walaupun bertentangan dalam berbagai hal, dinasti al-Murābitūn dan al-Muwahhidūn sesungguhnya memperjuangkan hal yang sama, yaitu persatuan kawasan Islam yang membentang dari Sahel sampai ke Spanyol. Di wilayah ini mereka mengupayakan kejayaan dan kemenangan bagi Islam Sunni mazhab Maliki serta aliran sufi, walaupun mereka juga tidak segan memerangi pemimpin gerakan sufi setiap kali dianggap mengancam kekuasaan politik mereka.

Istilah *murābitūn* tetap dipakai dalam bentuk tunggalnya *murābith* (secara lokal diucapkan *mourābet* atau *mrābet* ialah asal istilah *marabout* dan *maraboutisme* dalam bahasa Prancis) sesudah kedua dinasti itu lenyap pada awal abad ke-13, ketika lembaga *ribāthāt* sudah ditinggalkan. Pada akhirnya istilah *murābith* dipakai untuk menyebut semua tokoh yang pada abad-abad berikutnya dianggap sebagai wali di kawasan Magribi, yaitu pemimpin politik, pendiri tarekat-tarekat, leluhur-leluhur pemberi nama tempat, kepala suku, orang-orang saleh, zahid (petapa), dukun, dan juga dewa-dewa zaman kuno pra-Islam, gua-gua, sumber-sumber air, dan pohon-pohon suci....

Tulisan-tulisan pertama tentang para wali muncul pada abad ke-12 (lihat Farhat dan Triki 1986). Penulis-penulis pertama itu menekankan ciri khas dari mistisisme di kawasan Magribi, walaupun mereka mengaku

---

[7] *Ribāthāt* (tunggal *ribāth*): pondok yang diperkuat seperti benteng.

bahwa mungkin ada juga sumbernya dari Timur Tengah. Periode historis yang membentang antara akhir abad ke-12 dan awal abad ke-13 merupakan periode yang menentukan untuk aliran sufisme, baik di kawasan Barat maupun di kawasan Timur Tengah, meskipun di wilayah Barat sufisme tetap merupakan kegiatan yang bersifat pribadi dan individual, dan belum mengandung ciri khas lembaga yang terstruktur seperti yang mulai terjadi di wilayah Timur dengan didirikannya berbagai tarekat (lihat Miquel 1968). Wali-wali pada masa itu berasal dari semua daerah dan semua lapisan sosial. Ziarah pada wali mulai dikenal di Maroko dan menyebar dengan sangat pesat ke seluruh wilayah Magribi. Ciri wali adalah usahanya untuk menemukan *thariq* (yaitu jalan menuju Tuhan) dengan cara berguru pada guru spiritual atau berkelana di berbagai kota, desa, negara, dan bahkan benua. Inisiasi pada suatu tarekat, yang diawali oleh suatu upacara baiat sebagian terdiri atas pelajaran teoritis, dan lebih-lebih atas latihan-latihan spiritual seperti membaca teks-teks religius, mendengarkan, dan memainkan musik yang menimbulkan fenomena-fenomena ekstase, kesurupan, atau levitasi (terangkatnya tubuh seoloah-olah melayang), serta, dalam kadar yang semakin tinggi dari abad ke abad, dengan menggunakan tasbih mengulang-ulang pujian kepada Tuhan (zikir). Kendati ada beberapa wali yang mengasingkan diri dari kehidupan duniawi dan tinggal di daerah terpencil seperti gurun, gunung, hutan, dan gua, namun sebagian besar wali hidup berkeluarga dan memiliki kehidupan sosial yang biasa. Mereka bermukim di perumahan yang dibangun di sekitar suatu keramat, yaitu suatu zawiyah[8] yang dikelola oleh anggota keluarga, sahabat, atau pengikutnya. Mereka biasa menerima pengunjung, murid dan pengikut (*fuqarā*).

Sifat wali, yang ketika itu belum bersifat keturunan, masih merupakan suatu kelebihan yang bersifat pribadi. Kelebihan ini lebih banyak menyangkut *hāl*[9] daripada pengetahuan atau kesalehan, dan *hāl* itu memberikan kepada orang yang menerimanya kemampuan untuk menyatu dengan Allah melalui latihan-latihan spiritual tertentu seperti sembahyang tahajud, berkhalwat, menjauhkan diri dari hal-hal yang lahiriah, puasa, dan hidup serba sangat kekurangan. *Hāl* dapat datang secara mendadak pada suatu momen khusus (melalui penampakan gaib atau paling acap melalui kontak/hubungan dengan seorang guru yang sudah terinisiasi) yang meng-

---

[8] *Zāwiya* (jamak *zāwiyāt*): tempat tinggal suatu kelompok yang mempunyai silsilah rohani yang sama, juga berguna sebagai tempat berdoa, berkumpul, mengajar dan menginap, sesuai dengan besarnya keluarga yang bersangkutan.

[9] *Hāl* ialah keadaan hati seorang penganut jalan sufi ketika dalam perhentian-perhentian (*maqām-maqām*), (catatan penerjemah).

akibatkan suatu perubahan menyeluruh dari kepribadian orang yang bersangkutan (*touba, taubah*)[10]. Sang wali mungkin telah mendapat pendidikan agama yang sifatnya tradisionil, mengenai tasawuf maupun kitab agama, namun ada kalanya dia adalah seorang buta huruf atau bahkan seorang yang berperilaku luar biasa dan dicap gila. Kelebihan yang ada pada dirinya (*manaqib*) serta kekuatan gaibnya terlihat melalui perbuatan-perbuatan istimewa (keramat, *karāmāt*). Sang wali juga dibantu oleh penampakan-penampakan baik pada waktu tidur maupun pada waktu sadar. Dia dapat mengetahui apa yang dipikirkan oleh orang lain dan apa yang terjadi di tempat yang jauh. Dia mampu meramal dan menafsir impian orang. Sebagai dukun penyembuh dia mampu menyembuhkan orang-orang yang sakit dengan doanya dan dengan menyentuh pasien. Sebagai perantara Allah, dia dianggap mampu memenuhi permohonan pengunjungnya, yang menyangkut baik kehidupan di dunia maupun di alam baka. Itulah syarat untuk dianggap sebagai wali atau "orang yang dekat dengan Allah" oleh masyarakat.

Gerakan sufi Magribi mulai membesar dengan munculnya Abu Madyan, yang disebut juga sebagai Penolong Utama (*Ghoūt*, *Ghauts*) atau kutub (*Qotb*, *Quthb*), yaitu taraf tertinggi dalam hierarki wali-wali. Abu Madyan Syu'aib Ibn al-Husain (Abu Madyan Chou'ayb Ibn al-Hussayn) (wafat 1198), berasal dari daerah Sevilla di Spanyol, dan diajari sufisme di Maroko oleh Abu Ya'za al-Hazmiri (wafat 1177), Ali Ibn Herzihim (wafat 1163), dan al-Daqqāq[11], dan kemudian di Timur Tengah oleh murid-murid Junaid (Junayd) dan al-Ghazali; dia konon berjumpa dengan 'Abd al-Qādir

---

[10] *Toūba, taubah*: tobat, yang juga berarti tarian kesurupan ritual di daerah-daerah tertentu.

[11] Kedua orang yang pertama adalah pemimpin suatu aliran yang muncul pada abad ke-12 (C. Addas: 1989), walaupun mereka tidak mendirikan suatu mazhab dalam artian formal, karena tidak menawarkan doktrin maupun tulisan-tulisan. Peran dan dampak kegiatan mereka mungkin disebabkan oleh kepribadian yang luar biasa dari kedua tokoh itu yang termasuk wali yang paling dihormati di Magribi hingga kini. Abu Ya'za, seorang *zahid* (pertapa) dan orang yang bisa kesurupan adalah salah seorang wali yang paling terkenal di zamannya. Meskipun dia tidak berbahasa Arab dengan baik, dia terkenal karena karomahnya, terutama oleh kemampuannya membaca pikiran dan perasaan orang serta menjinakkan binatang liar. Murid-murid Abu Ya'za sangat besar jumlahnya dan sebagian dari mereka menyebarkan ajarannya di Masyriq (bagian timur dunia Arab). Hal ini merupakan salah satu sebab mengapa dia menempati posisi utama dalam aliran sufi baik barat maupun timur. Ibn Herzihim, yang lebih luas pengetahuannya, disebut sebagai ahli fikih. Sedangkan Abu Abdallah al-Daqqāq disebut "eksentrik" oleh para penulis manakibnya.

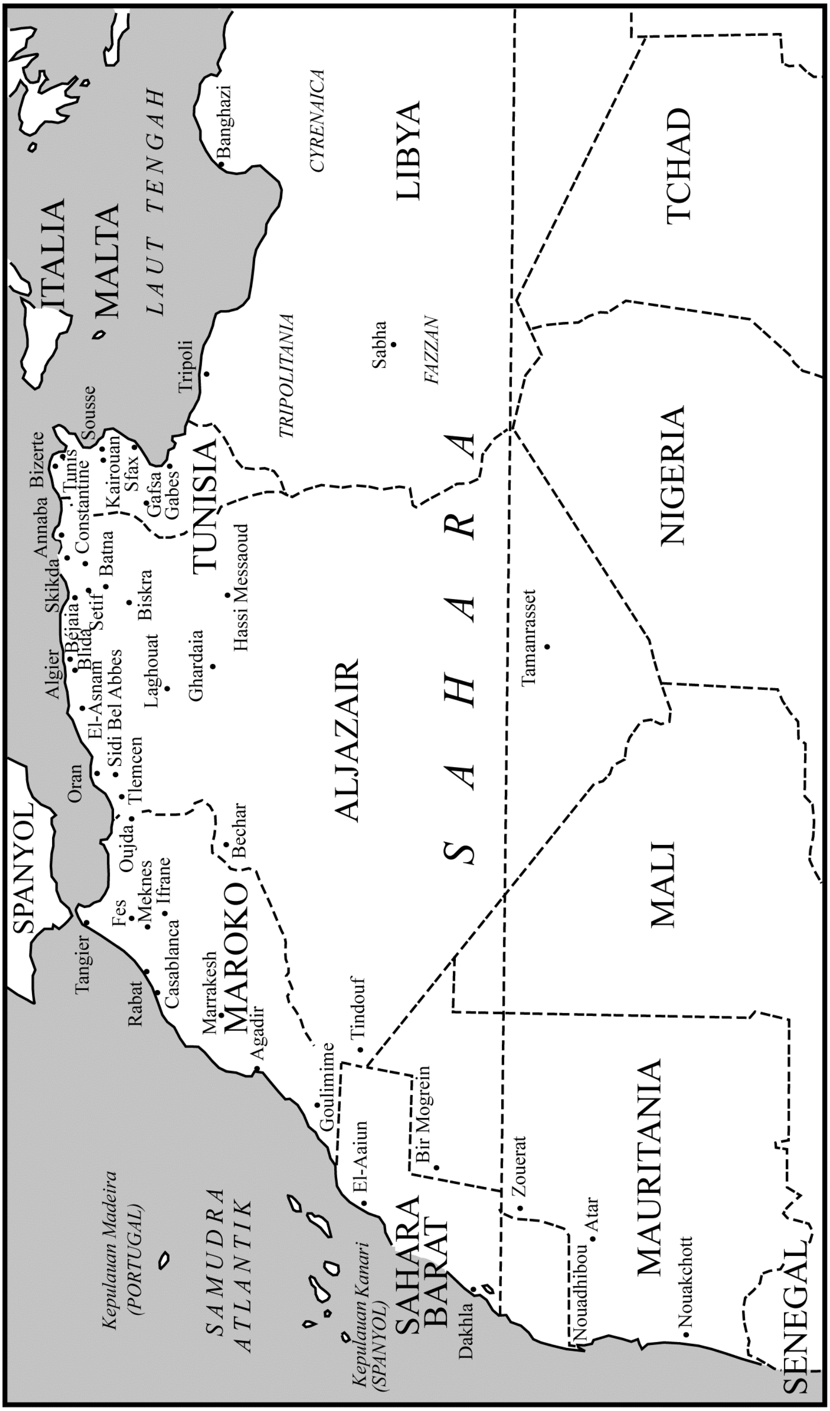
al-Jīlānī (Sidi Abdulqader Jilani) di Mekkah. Dengan demikian dia mendapatkan baik pengetahuan sufi-sufi terdidik dari Timur Tengah dan Andalusia maupun ilmu sufi-sufi buta huruf Maroko. Namun dari kelompok terakhir inilah ia mempelajari dan memperoleh rasa keimanan yang berkobar-kobar, rasa rendah hati, rasa cinta tanpa pamrih terhadap Allah, dan sikap yang merendahkan rasionalisme (Brunschvig 1947). Mengikuti tradisi al-Ghazali, yang berhasil memberikan tempat kepada aliran sufi yang mementingkan pengetahuan teks agama, Abu Madyan menyusun suatu sintesis dari berbagai ajaran yang diperolehnya untuk membentuk suatu aliran tasawuf yang cocok bagi penduduk setempat. Pada akhirnya dia menetap di Annaba (Bougie) di Aljazair, tempat dia membina banyak murid. Dia meninggal di Tlemcen (Aljazair Barat), di tengah perjalanan menuju Maroko untuk memenuhi panggilan Khalifah Ya'kub al-Mansur (Ya'qūb al-Mansyūr), yang merasa cemas mendengar berita tentang kebesaran Abu Madyan sebagai wali. Atas permintaannya sendiri dia dikuburkan di daerah itu, di Desa al-Eubbad, di mana makamnya masih ada hingga kini, dan menggeser kedudukan Sidi Daoudi (Sidi Dawūdī) sebagai wali pelindung kota Tlemcen. Sebagai penulis, penyair dan ulama, Abu Madyan mendidik banyak murid, terutama Ibn Masīsy (wafat 1228) dan al-Syādzilī (wafat 1258) yang menyebarkan ajarannya ke seluruh Magribi.

Al-Syādzilī dikaitkan dengan gerakan sufi Magribi abad ke-13, yang tersebar luas dan menjadi besar karena menyentuh berbagai golongan masyarakat. Sidi Abū al-Hassān al-Syādzilī lahir di Maroko pada tahun 1197 dan diakui sebagai sufi di Tunisia, tempat ia menetap dan membina banyak sekali pengikut yang berdatangan dari segala penjuru Magribi. Namun kemudian dia terpaksa mengungsi ke Mesir, atas tekanan seorang ulama pemerintah Tunisia yang menuduhnya sebagai dalang beberapa kerusuhan. Sebagian pengikutnya mengikutinya ke Mesir dan di sana mereka mendapat pengikut baru, namun sebagian besar pengikut al-Syādzilī tetap tinggal di Tunisia untuk menyebarkan ajaran sang guru. Al-Syādzilī konon terutama berhasil karena, baik dalam doa-doanya maupun dalam ajaran-ajaran moralnya, dia menekankan semangat dan sikap tawakal pada Allah. Keberhasilannya juga disebabkan, kata orang, oleh kesukaannya pada bentuk luar kehidupan religius, keramat-keramat, acara-acara yang membangkitkan kegairahan fisik dan kobaran semangat kolektif, dan disebabkan juga oleh keistimewaan pribadi yang nyaris melampaui manusia biasa dari sang guru yang dijunjung tinggi.

Gerakan tasawuf Magribi, yang pada awalnya bertebaran tak teratur, mulai terorganisir. Para wali dan pengikutnya membentuk kelompok-kelompok yang kemudian menjadi tarekat-tarekat. Jaringan-jaringan para

wali dan pengikutnya terjalin tidak hanya di antara kelompok-kelompok di kawasan Magribi, tetapi juga dengan kelompok-kelompok di kawasan Timur Tengah (Mesir) dan Andalusia. Para calon pengikut yakni "murid" (*murīdīn*) bertemu di sebuah zawiyah atau berdampingan seorang Syekh pada kesempatan ziarah tahunan. Muncullah praktik-praktik ritual tertentu yang mengatur kehidupan kolektif para murid dan pengikut. Dengan berkembangnya zawiyah di seluruh negeri, ketegangan intern dan perebutan pengaruh pun semakin banyak, aliran-aliran baru bermunculan pula, dan di sana-sini terbentuk gerakan oposisi terhadap pemerintah. Dalam beberapa kasus, wali menyerupai seorang Mahdi yang dipercaya masyarakat sebagai juru selamat. Pada taraf itu muncullah masalah kebenaran pengalaman mistisnya dan karomah yang dilakukannya.

Kekuatan aliran sufisme tidaklah berkurang sepanjang abad ke-14, ketika muncul gerakan reformis/pembaharuan Sunni dan ketika mazhab Maliki menang mutlak. Di bawah pengaruh yang semakin besar dari karya-karya al-Ghazali, para ahli fikih, yang mendukung bentuk-bentuk kegiatan tirakat tertentu, menerima juga bentuk-bentuk moderat dari pengalaman mistis, walaupun mereka tetap menolak ritus-ritus yang menimbulkan keadaan-keadaan kesurupan. Al-Ghazali sesungguhnya mengatur dengan ketat praktik-praktik seperti ini, sedangkan Ibn 'Arabī, seorang ulama dan sekaligus sufi yang juga amat berpengaruh di kawasan Magribi, meskipun pada prinsipnya menolak praktik mistis itu, masih dapat menerimanya bagi orang-orang yang belum mencapai kesempurnaan. Walaupun kunjungan ke makam wali sebagai bentuk ibadah umat yang taat tidak dicela, ritus-ritus ziarah yang dilakukan di makam wali-wali yang dihormati dianggap tindakan terkutuk. Perdebatan tentang *karāmāt* makin ramai pada waktu itu. Kendati *karāmāt* diterima sebagai hal-hal yang disaksikan oleh para Sahabat Nabi Muhammad, namun hanya diterima keabsahannya berdasarkan mutu pribadi pelakunya. Suatu pertanyaan penting muncul ketika zawiyah mulai tersebar di mana-mana, ialah sejauh mana efek *karāmāt* tetap bertahan setelah wali yang bersangkutan wafat, dan sejauh mana kesucian wali diwariskan secara turun-menurun dan juga apakah pembentukan "dinasti" wali-wali adalah sesuatu yang sah?



Peta wilayah Magribi.

Pada abad ke-14 dan ke-15, seluruh Magribi mengalami goncangan-goncangan yang mendalam: krisis di bidang pertanian, kemerosotan perdagangan, makin banyaknya kelompok penggembala. Kekacauan tatanan politik dalam negeri serta kemenangan bangsa Portugis mendukung pengerahan pengikut-pengikut tasawuf di sekitar tokoh Abu Abdallah Mohammed al-Jazuli, yang selain mengaku keturunan syarif, juga menyatakan dirinya sebagai pewaris spiritual Syaduli. Jazuli mendirikan tarekat Magribi yang pertama, yaitu tarekat Sadzūlia-Jazūlia yang berkembang bersamaan dengan tarekat Qādiria. Kedua tarekat ini kemudian pecah menjadi berbagai cabang yang juga disebut tarekat. Masing-masing dipimpin oleh pendirinya yang disebut "Syekh" sedangkan pengikut-pengikutnya disebut *fuqarā* atau *khouān* (*ikhwān*), yang berada di bawah wakil-wakil syekh, yaitu para *muqaddimūn*[12].

Abad ke-15 dan ke-16, yang merupakan masa kemunculan kategori wali yang baru, para *syurafā'*[13], dianggap sebagai abad "revolusi maraboutisme" (revolusi kewalian). Masa tersebut ditandai dengan menyebarnya wali-wali ke arah timur, yaitu para wali yang menurut tradisi berasal dari Maroko Selatan, dari pusat keagamaan Seguiet al-Hamra yang terkenal, yang telah menghasilkan banyak ulama, beberapa di antaranya adalah imigran dari Andalusia. Para tokoh itu, yang memiliki pengetahuan luas dalam berbagai bidang ilmu dan budaya, baik sebagai ahli hukum, maupun orang saleh, mulai mengislamkan kembali para penduduk di daerah pedesaan. Suku-suku memilih beberapa tokoh ini dan menggunakan nama mereka sebagai dasar nama suku masing-masing serta melengkapi tokoh-tokoh itu dengan silsilah syarif. Dengan demikian para wali ini ikut membina kembali dasar-dasar kehidupan masyarakat yang struktur organisasinya terlepas. Kewalian lama-kelamaan menjadi suatu hal yang bersifat keturunan (diturunkan dari ayah ke anak) dan sedikit demi sedikit terbentuklah keluarga keturunan wali atau keluarga *murābitūn* yang menetap di suatu wilayah, yang akhirnya memainkan peran penting dalam kehidupan politik setempat.

Pada abad ke-17 terjadilah suatu perpaduan antara tasawuf dan tingkat keilmuan agama tinggi di satu pihak dan praktik-praktik ekstase

---

[12] *Muqaddimūn* (tunggal *moqaddem*, feminin: *moqaddma*): pemimpin, penanggung jawab, digunakan untuk pemimpin tarekat, juru kunci tempat keramat, penanggung jawab kelompok yang terkait dengan sebuah tarekat atau kelompok pengikut wali tertentu.

[13] Mereka yang menamakan dirinya dengan sebutan itu atau yang disebut demikian. Di antara keenam dinasti yang berkuasa di Maroko, dinasti pertama, yaitu dinasti Idriss, dan dinasti terakhir, yaitu dinasti Saadi dan dinasti Alaoui/Alawi, disebut sebagai dinasti *Cherif* (*Syarīf*).

(hulul) di lain pihak. Al-Yūsī (Berque 1958) adalah contoh terbaik dari wali zaman itu. Sebagai orang terpelajar dan pendukung ortodoksi Islam dan sekaligus aliran sufi klasik (gurunya adalah Ibn ‘Arabī), al-Yūsī sangat dihormati oleh masyarakat pedesaan, yang datang mengunjungi makamnya dengan harapan memperoleh karomah. Dalam diri tokoh ini bertemulah kedua aliran utama tasawuf abad itu, yaitu aliran teologi tingkat tinggi dan aliran kewalian tradisional. Maka terjalinlah hubungan yang terus bertambah banyak antara pusat-pusat pendidikan agama di perkotaan dan zawiyah-zawiyah di pedesaan. Orang-orang yang mengembangkan ilmu hadis atau Sunnah dan riwayat hidup Nabi Muhammad (*Sīra*) tidak menolak pengobaran gairah semangat religius, yang teknik-tekniknya kemudian mengalami proses ritualisasi dan kodifikasi yang semakin ketat dalam kerangka tarekat-tarekat yang selanjutnya terus berlipat ganda jumlahnya. Maka praktik ekstase bukanlah monopoli kaum majedub[14], dan wali-wali yang “serius” pun dapat pula mengalaminya (Prémare 1985). Tema-tema sufi adalah bagian dari budaya zaman itu, baik di kalangan terdidik maupun di antara kaum yang buta huruf. Perpaduan antara ilmu agama yang rasional di satu pihak dan pengalaman ekstase di lain pihak adalah ciri khas dari tasawuf Magribi, yang memungkinkan terjadinya dalam satu tarekat pertemuan antara doktrin sufi yang paling klasik dan praktik-praktik fisik yang dicap “berlebih-lebihan”.

Tarekat-tarekat yang utama didirikan di antara abad ke-17 dan ke-20 adalah Nashiriyah, Sanusiyah, Tijaniyah, Derqawiyah, Thayyibiyah, Rahmaniyah.... Penerimaan anggota pada umumnya dilakukan melalui pembaiatan, dan setiap tarekat menyelenggarakan upacara dan ritusnya sendiri. Pada awalnya tarekat-tarekat tampil sebagai struktur keagamaan yang melampaui batas wilayah, tidak terkait dengan silsilah, tidak terbatas pada daerah setempat dan berbeda dari lingkungan kekerabatan para wali. Namun kebanyakan tarekat dengan cepat bertumpang-tindih dengan kelompok para wali, dan dengan demikian terbentuklah penerus garis keturunan spiritualnya. Para pendiri tarekat, beserta pewaris biologis ataupun spiritualnya, dihormati dengan ritus ziarah pula, sehingga daftar wali Magribi menjadi semakin panjang. Peranan mereka tidak terbatas pada bidang agama dan, tergantung situasi zaman, peran itu cenderung menjadi politis. Namun sulitlah mengidentifikasikan suatu sikap politik yang berlaku umum untuk semua tarekat pada semua zaman dan di semua daerah. Penelitian-penelitian tentang sejarah lokal menunjukkan keanekaragaman strategi yang amat besar, mulai dari upaya perlawanan terhadap

---

[14] Majedub: dari *jadaba* yang berarti “menarik”. Seorang majedub adalah orang yang tertarik oleh cinta pada Allah; seorang yang “gila Allah”.

pemerintah pusat sampai kesediaan bekerja sama, dan di antaranya berbagai usaha kompromi.

Sejak abad ke-20, tradisi ziarah berikut lembaga-lembaga yang terkait ditentang secara sistematis oleh kaum reformis dan nasionalis yang menganggap bahwa di dalamnya hanya ada “kekolotan”, “keterbelakangan” dan “kemacetan sosial”. Sikap itu diambil alih dan diteruskan oleh pemerintah negara-negara yang baru merdeka, terutama di Aljazair dan Tunisia, sehingga sementara orang menganggap waktu itu bahwa tradisi kewalian telah lenyap dari negara-negara itu.

Tradisi Ziarah ke Wali Magribi Sejak Masa Kemerdekaan

Data tentang kelanjutan tradisi kewalian pada paruh kedua abad ke-20 amatlah langka. Untuk periode ini tidak ada karya setaraf karya E. Dermenghem (*Idem*), yang memberikan gambaran yang cukup lengkap tentang berbagai praktik dan gagasan yang terkait dengan fenomena ziarah di berbagai daerah di kawasan Magribi.

Praktik ziarah ke makam wali menjadi pantangan setelah kemerdekaan, namun diketahui tetap dilakukan dalam berbagai rangka. Maka dipelajari sebagai suatu fenomena religius yang bersifat pinggiran dan marginal dan terutama menjadi obyek penelitian sejarah sosial, sedangkan para peneliti lebih banyak menaruh perhatian pada peran beberapa zawiyah atau beberapa silsilah guru-murid dalam tarekat pada masa lalu. Penelitian-penelitian antropologis dan sosiologis, meskipun lebih sedikit jumlahnya[15], tetap bantu memperoleh gambaran fenomena ini secara garis besar. Mempelajari gambaran-gambaran yang diperoleh dari penelitian-penelitan itu amat menarik.

Hasil pertama dari berbagai pengamatan itu adalah ciri lokal tradisi kewalian, baik dalam konteks regional maupun nasional. Praktik ziarah ke makam wali paling jelas terlihat di seluruh kawasan Maroko, sedangkan di Tunisia dan Aljazair, tradisi ini tersebar tidak merata di sana sini, dan praktiknya memiliki aspek kontekstual, terbatas pada beberapa daerah dan lingkungan sosial tertentu. Di mana pun, dapat diamati adanya suatu “kebangkitan kembali” dari praktik ziarah sejak akhir tahun 1980-an.

---

[15] Yang paling banyak adalah penelitian mengenai Maroko (Crapanzano, Eickelman, Geertz, Gellner, Pascon, Reysoo, lihat daftar pustaka). Mengenai Aljazair terutama ialah tesis-tesis yang belum diterbitkan (lihat Andézian 1994). Mengenai Tunisia, pendekatan antropologis tentang tradisi ziarah baru dikembangkan beberapa tahun terakhir ini saja (walaupun karya Ferchiou [1972] sudah cukup lama terbit).

Tempat Ziarah

Di antara tempat-tempat ziarah yang dicatat oleh penulis-penulis lama, ada yang hancur akibat perang atau tindakan aparat pemerintah dan tidak dibangun kembali, sementara tempat-tempat ziarah lain dipugar, baik oleh negara dalam rangka pelestarian kekayaan budaya nasional ataupun oleh keturunan dan pengikut wali yang bersangkutan. Beberapa tempat ziarah yang diambil alih oleh negara diubah menjadi tempat umum (gedung administrasi misalnya). Tempat ziarah lainnya dirawat dan dijaga oleh pengikut atau keturunan wali, yang menetap di tempat itu dan menerima kunjungan para peziarah; sementara tempat ziarah lain lagi dibiarkan tanpa perawatan sama sekali.

Pada umumnya, tempat ziarah terletak di lokasi yang jauh dari pemukiman, misalnya di atas bukit, di dasar jurang, di gurun, ataupun di tengah hutan, pendek kata di tempat-tempat yang sulit didatangi, tetapi bisa juga terletak di sebuah pemakaman. Tempat ziarah itu dibangun di situs yang konon pernah dilalui, ditempati, atau dijadikan tempat khalwat (petapaan) oleh sang wali. Yang paling sering terjadi, tempat ziarah itu merupakan situs yang kuno atau yang dianggap keramat karena "tertulari" kekeramatan oleh adanya di dekat situs itu sumber air, gua, atau pohon suci yang sudah menjadi tujuan ziarah pada zaman pra-Islam. Namun, akibat perubahan-perubahan tata ruang yang dialami setelah kemerdekaan (perluasan kawasan kota ke luar batas kota lama, urbanisasi kawasan pedesaan) kini amat sulit mengetahui ciri-ciri khas yang ada pada lokasi dibangunnya tempat ziarah itu. Misalnya, tempat ziarah yang dahulu terletak di pinggiran kota kini berada di pusatnya; atau situs yang tadinya terletak di atas sebuah bukit yang menjulang di atas sebuah desa, di luar batas bangunan-bangunan, kini terjepit di antara rumah-rumah.

Tempat ziarah dibangun dengan berbagai gaya arsitektur. Yang paling umum adalah makam, yaitu bangunan persegi yang dicat kapur putih, terdiri atas satu atau beberapa ruangan (di antaranya sebuah ruang makam), yang ditutup oleh atap berbentuk satu atau beberapa kubah. Tergantung daerahnya, kubah itu dapat berbentuk setengah bola, segi delapan, kerucut, melengkung, atau limas. Di Maroko dan di Aljazair bagian barat, makam sering tertutup dengan atap miring bersisi empat yang terbuat dari genteng hijau (menurut Dermenghen dalam karya tersebut di atas, bentuk itu menandakan adanya pengaruh Arab-Andalusia). Bangunan berbentuk kubus itu terkadang dilengkapi pula dengan unsur dekoratif menonjol di sudut-sudutnya. Beberapa tempat ziarah itu tidak berbeda dengan rumah biasa penduduk setempat. Ada juga yang hanya terdiri atas halaman yang dikelilingi tembok batu tanpa atap. Ada makam yang merupakan bangunan tersendiri, ada pula yang merupakan bagian dari

suatu zawiyah atau suatu kompleks besar yang lengkap dengan zawiyah, masjid dan madrasah.

Biasanya orang memasuki makam melalui sebuah pintu kecil. Makam wali berada di bawah sebuah batu datar atau sebuah jirat yang diselubungi kain warna-warni. Pada hiasan makam itu kerap digantung panji-panji atau potongan-potongan kain sebagai tanda kaul. Tembok makam dapat kosong tanpa hiasan atau ditempeli tembikar berglasir, hiasan kaligrafi Arab atau gambar-gambar dari Mekkah. Pada tembok-tembok itu sering terlihat bercak-bercak merah berbentuk tangan. Tanda-tanda itu dari *henna*, suatu ramuan daun-daunan cair yang melambangkan darah kurban dan merupakan wahana berkah (*barakah*) yang tiada duanya. Lilin dan tempat pembakaran dupa, juga merupakan benda yang sering ditemukan di tempat-tempat seperti itu.

Siapa Kini Dianggap Sebagai Wali?

Wali yang telah wafat, yang disebut "*wālī*", "*mrābet*", "*siyyid*", "*shālih*" atau dapat pula disebut hanya dengan nama kecilnya atau nama keluarganya dengan didahului oleh istilah "Sīdī" (atau "Lalla" untuk perempuan), adalah tokoh yang semasa hidupnya diakui sebagai sosok luar biasa yang besar karismanya dan menonjol karena pengetahuannya tentang agama, kehidupannya yang jauh dari keduniawian, kesalehannya, *karāmāt-karāmāt* yang diperbuatnya, dan kadangkala karena "kegilaan" yang terkait dengan perilaku mistisnya. Seorang wali dapat merupakan tokoh setempat, pemimpin keluarga keturunan wali, pendiri tarekat, guru sufi, pejuang atau tokoh marjinal…. Baik terpelajar maupun buta huruf, laki-laki maupun perempuan, diakui maupun tidak oleh para penguasa agama dan politik pada masanya, sesungguhnya wali ditetapkan oleh suara rakyat dan terus dikenang melalui makam yang dibangun untuk menghormatinya di lokasi yang dianggap sebagai tempat kuburnya. Beberapa wali besar seperti misalnya Sidi Abd al-Qādir al-Jīlānī mempunyai beberapa makam.

Wali yang masih hidup, yang disebut syekh atau *mrābet*, adalah keturunan biologis atau (paling sering) spiritual dari wali yang dikuburkan di zawiyah tempat tinggalnya. Sebagai penjelmaan dari kelebihan dan kebajikan wali pada umumnya (kebajikan, kemurahan hati, kedermawanan, kesaktian, kesalehan), tokoh ini berada di pinggir sistem sosial, ekonomi, religius, dan politik masa kini. Baik sebagai pemimpin tarekat maupun sekadar penjaga makam leluhurnya, seorang syekh dapat saja merupakan seorang terdidik atau seorang yang buta huruf, seorang ulama atau seorang yang terbatas pengetahuannya tentang agama, penduduk kota atau penduduk desa (saya hanya mengetahui atau mendengar informasi tentang syekh-syekh laki-laki, meskipun terdapat banyak perempuan dalam tulisan-

tulisan tentang wali Magribi). Wali yang hidup mewarisi berkah sejak lahir dan diangkat sebagai wakil dari wali yang telah wafat berdasarkan peringkatnya dalam lingkungan tarekat (secara teoretis pengganti wali adalah anak laki sulungnya), namun dia juga diharapkan memiliki kelebihan-kelebihan pribadi tersendiri dan mampu membuktikan karismanya agar mendapat kepercayaan dari para pengikut wali yang mendahuluinya. Penerus wali, baik yang bekerja dan menerima gaji maupun yang tidak bekerja di luar[16], bertugas menyambut tamu-tamu zawiyah yang datang untuk menghormati leluhurnya atau untuk memohon berkah. Ada syekh yang didatangi karena dikenal memiliki kemampuan tertentu dan dibutuhkan bantuannya, terutama dalam hal menyembuhkan penyakit. Ada juga yang dikunjungi karena martabat yang dimilikinya di mata pejabat-pejabat setempat, sehingga diminta bantuannya untuk menjadi perantara antara si pemohon dan birokrasi, untuk memudahkan keberhasilan suatu upaya seperti lamaran pekerjaan, permohonan rumah, masalah hukum, dan sebagainya. Namun biasanya wali diminta bantuannya sebagai penuntun spiritual, karena dianggap memiliki berkah dan mampu memberikan nasehat yang bermanfaat, juga dukungan moral. Para pengunjung datang meminta nasehat bila mengalami hal-hal yang mengacaukan kehidupan pribadi dan sosial mereka. Penyembuhan penyakit, penyembuhan masalah kejiwaan, perbaikan kondisi hidup material dan pemecahan masalah-masalah kekeluargaan merupakan permintan bantuan yang paling sering diajukan.

Para syekh dibantu dalam pekerjaannya oleh anggota keluarganya, para pengikutnya yang mengurusi zawiyah (pada umumnya mereka merawat kompleks bangunannya) dan kerap pula oleh para wakilnya (*muqaddimūn*). Para pembantu itu diangkat oleh syekh dengan persetujuan mayoritas para pengikut. Tugas mereka adalah memberi pelajaran pertama dan membimbing pengikut-pengikut tarekat, memimpin upacara-upacara dan mengelola kekayaan tarekat. Apabila jabatan itu diduduki oleh seorang perempuan (*moqaddma*), tugasnya dibatasi pada bimbingan pengikut dan persiapan acara doa untuk para pengikut itu. Persyaratan utama untuk memperoleh jabatan *moqaddem* dan *moqaddma* dalam satu tarekat adalah

---

[16] Yang bekerja dan menerima gaji hanya sedikit. Yang lainnya mengelola tanah pertanian zawiyah, memberikan nasehat, mengajar, menjadi imam, menulis naskah-naskah keagamaan yang kemudian dijual dalam negeri atau bahkan di luar negeri; tarekat Alawiyah Mostaganem di Aljazair, misalnya memiliki percetakan dan akhir-akhir ini telah menerbitkan berbagai karangan pendiri tarekat; juga telah merekam doa-doa dan bahkan mengeluarkan perangkat lunak (*software*) tentang al-Qur'an dan bacaan-bacaan salat.

masa keanggotaan yang lama dalam tarekat, pengetahuan mengenai ritusnya, kesalehan, moralitas yang tinggi, kemampuan untuk menjaga pengaruh diri sendiri, dan kemampuan untuk menciptakan suasana serasi di antara pengikut-pengikut tarekat. Menjadi keturunan pendiri tarekat tentulah merupakan suatu kelebihan, namun bukan tuntutan. Penguasaan terhadap bahasa tertulis tidak dituntut, dan daya ingat lebih diandalkan dan dihargai. Jabatan sebagai *moqaddem*, yang tidak menerima gaji, tidak dianggap sebagai kegiatan profesional.

Hubungan Anggota Masyarakat dengan Para Wali

Praktik ziarah ke makam wali amat beragam bentuknya: dapat merupakan kegiatan individual atau kolektif; dapat merupakan kegiatan informal atau kegiatan yang diselenggarakan bukan saja dalam kerangka pertemuan ritual pengikut-pengikut wali atau anggota-anggota tarekat (*hadrāt*)[17], tetapi juga dalam kerangka pertemuan mingguan kaum perempuan yang dipimpin oleh seorang perempuan, biar anggota atau bukan dari satu tarekat dalam satu zawiyah, satu makam, atau sebuah rumah biasa. Praktik ziarah terutama dilakukan pada malam Jumat atau pada hari Jumat, dan mencapai puncaknya pada kesempatan ziarah tahunan ke makam para wali untuk memperingati hari lahir atau hari wafat wali, yaitu upacara yang dalam bahasa Prancis dikenal dengan nama "moussem"[18]. Beberapa di antara upacara-upacara tersebut diselenggarakan oleh pejabat pemerintah, terutama di Maroko, di mana upacara itu sepenuhnya menjadi pesta rakyat nasional dan sekaligus atraksi pariwisata (Reysoo 1990, Valensi 1992). Dalam semua kesempatan, *moussem-moussem* itu dihadiri oleh lebih dari seribu peziarah, baik laki-laki maupun perempuan yang mengikuti ritus *hadra* (pertemuan sufi), acara kurban, acara makan, pertunjukan, pasar malam, dan sebagainya. Bagi kebanyakan perempuan, *moussem* adalah saat terbaik untuk melepas ketegangan dan menikmati kebebasan (Andézian 1993; Reysoo 1990).

---

[17] *Hadrāt* (tunggal: *hadra*): hadirat Allah. Tarekat-tarekat menggunakan istilah itu untuk menyebut acara ritual mereka yang terdiri atas doa-doa, permohonan, lagu-lagu pujian dan tarian sakral.

[18] *Moussem* secara harafiah berarti musim; digunakan untuk menyebut perayaan yang diselenggarakan secara berkala. Jenis ziarah ke makam wali ini juga disebut *wa'da* ("nazar", yakni ziarah yang dilakukan untuk berterima kasih kepada seorang wali atas anugerahnya) atau *zerda* ("hidangan makan", maksudnya hidangan kurban untuk menghormati seorang wali), ataupun *rekeb* ("kafilah", maksudnya arak-arakan berkuda oleh karena dulu kuda dipakai untuk menghadiri acara-acara itu).

Apapun bentuk praktik ziarah, dasarnya adalah prinsip proses pertukaran antara peziarah dan wali: permohonan (*thalab*)—penyerahan (‘*atā*)—pemberian (*zyāra*), pertukaran kata, jadi pertukaran material dan spiritual. Ziarah merupakan suatu rentetan ritus dan unsurnya yang paling pokok adalah acara bersuci, berdoa, menyerahkan pemberian dan kurban. Suatu rentetan pertukaran lain, yang berlangsung di antara sesama pengunjung (bertukar kata/kalimat, nasehat, saling membantu, berbagi makanan), membuat ziarah menjadi semakin efisien.

Kondisi suci, baik secara kejiwaan maupun dalam pengertian lahiriah, merupakan persyaratan mutlak. Kesucian batiniah, yang disebut dengan istilah “*niyah*”, (niat) ditunjukkan oleh kesungguhan pemohon dan kesediaannya untuk tunduk pada tokoh yang dimintai bantuan dan berkah. Bentuk konkret dari sikap itu adalah sikap fisik yang menunjukkan kerendahan hati, yaitu menyilangkan tangan dan menundukkan kepala di depan makam sang wali atau wakilnya sambil mengucapkan kalimat *taslīm*[19], dan sepenuhnya berserah diri di hadapannya. Kesucian lahiriah diperoleh dengan berwudu, walaupun cara yang ideal adalah dengan mandi lengkap di *hammam* (mandi uap). Ruang ziarah selalu bersih dan juga dibersihkan dari roh jahat dengan membakar dupa dan memercikkan minyak wangi.

Permohonan yang dialamatkan kepada para wali dapat diungkapkan dalam bentuk aneka doa, mulai dari meditasi atau pembicaraan sederhana dengan sang wali sampai acara-acara zikir secara kolektif sampai juga dengan mengucapkan semua ungkapan doa memohon pertolongan (*do‘a*, *thalab*). Acara-acara zikir, yang dianggap paling bermanfaat, terutama terdiri atas pengulangan kalimat-kalimat yang dipetik dari al-Qur’an (*hizb* atau bagian al-Qur’an) atau dari khazanah syair dan lagu dari suatu tarekat di mana *madh* (atau pujian kepada Nabi dan wali-wali) memegang peran yang besar. Semua acara ritual diawali dengan pembacaan surat *al-Fatihah*. Sebagai doa suci awalan, *al-Fatihah* adalah bacaan yang mengawali semua bagian ritus dan semua upacara ritual di Magribi, sehingga semua tahap ziarah dan upacara itu berada dibawah perlindungan Tuhan. Demikian pula, pengungkapan syahadat, sebagai kalimat keyakinan iman, merupakan salah satu doa yang paling sering terdengar. Doa zikir sendiri terdiri atas pengulangan berirama dari berbagai nama “Allah”, dan yang paling sering terbatas pada pengulangan kata “Allah” itu sendiri yang diucapkan sedemikian rupa sehingga huruf-huruf yang membentuk kata itu makin menghilang sehingga dari nama “Allah” hanya tertinggal desah nafas yang tersengal-sengal, sementara badan orang-orang yang berzikir itu

---

[19] *Taslīm* harafiah berarti “kepasrahan”.

bergoyang seperti dalam keadaan trans. Bagian akhir dari zikir ini dianggap saat yang paling baik untuk berkomunikasi dengan makhluk-makhluk gaib. Zikir dapat dilakukan secara perorangan, di rumah pribadi (banyak orang muslim berzikir setelah salat wajib) atau di makam seorang wali, atau dapat dipraktikkan secara kolektif dalam rangka kegiatan *hadrāt* dan *moussem*. Bentuk dan isi zikir dapat beraneka ragam menurut ajaran wali atau tarekat yang dianut. Di zawiyah yang terkena pengaruh gerakan reformis, zikir terbatas pada posisi duduk. Di zawiyah yang lain, zikir diiringi oleh berbagai instrumen musik dan disertai tanda-tanda fisik trans seperti napas tersengal-sengal, ratap tangis, teriakan, pingsan, dan tarian. Ungkapan fisik seperti ini, yang dapat terlihat baik di antara laki-laki maupun perempuan, nampak lebih spontan, atau kurang terkontrol di lingkungan perempuan, yang lebih mengutamakan emosi daripada bentuk lain apa pun dalam pengungkapan perasaan religius terhadap Allah, nabi-nabi dan wali-wali. Di samping acara doa, terdapat sejumlah gerakan tubuh yang dianggap memperkuat efisiensi simbolis dari ziarah: mengelilingi makam wali, meraba kain penutup makam dan benda-benda lain yang berada dalam makam, menyalakan lilin, membakar dupa. Acara bermalam satu atau beberapa malam di makam, merupakan ritus yang dianggap mampu mempermudah hubungan dengan wali-wali (disebut "istikharah"), yang menampakkan diri dalam impian untuk menuntun dan memberi petunjuk kepada para pemohon.

Bila datang berkunjung kepada syekh yang masih hidup, para tamu disambut oleh anggota keluarga syekh atau oleh pelayan yang memberikan makan dan minum serta menanyakan tujuan kunjungannya. Ketika seorang syekh menerima tamu, ia mengajukan berbagai pertanyaan kepada tamunya dan lama mendengarkan mereka sebelum menanggapi serta menjelaskan kesukaran yang dihadapi atau permohonan dan permintaan yang diajukan, yaitu berupa nasehat, bantuan, permohonan supaya sukses, kesembuhan, permohonan untuk mengusir setan, atau sekedar untuk mendapat berkah. Kemudian syekh menawarkan cara mengatasi semua masalah, yang dapat berupa doa, jimat, perawatan, anjuran untuk makan bahan makanan mineral tertentu, bantuan administratif, bantuan untuk menyelesaikan konflik, anjuran untuk melakukan acara kurban... atau anjuran untuk mengunjungi dokter. Acara kemudian ditutup dengan doa-doa dan pemberkatan dari sang syekh. Sebagai balasannya si tamu menyerahkan pemberian berupa lilin, wewangian, kain, makanan, dan terutama uang. Pemberian itu tidak sekedar merupakan imbalan untuk biaya pembayaran konsultasi, tetapi suatu pemberian simbolis, disebut "zyāra", yang jumlah ataupun jenisnya diserahkan kepada tamu yang datang berkunjung. Menyiapkan hidangan makan untuk kaum fakir miskin amat diharapkan. Pada waktu

moussem, acara makan bersama (pada umumnya dengan *couscous*[20] sebagai hidangan utama), adalah acara wajib. Santapan yang disebut berkah itu pada umumnya terbuat dari daging hewan kurban. Daging itu, menurut Dermenghem (*Idem*), dalam pengertian mistis diresapi oleh kebajikan wali, tempat suci dan semua yang berkaitan dengan acara itu. Santapan bersama adalah cara membagi berkah wali di antara para pengunjung.

Acara ziarah tidak hanya itu. Ketika permohonan pengunjung sudah terpenuhi, suatu ziarah baru, yang acap disebut *wa'da* (nazar) itu, dilakukan untuk mengucapkan terima kasih kepada wali atau syekh untuk bantuan yang diterima melalui perantaraannya. Dengan demikian setiap ziarah memulai atau melanjutkan hubungan antara wali dan pengunjung, dan hubungan itu akan dipelihara melalui kunjungan selanjutnya. Sementara orang boleh berpikir bahwa kondisi kehidupan modern (pekerjaan yang digaji, pengaruh birokrasi dalam kehidupan sehari-hari, beban kehidupan keluarga yang lebih berat) merupakan penghalang untuk kelanjutan hubungan seperti itu, namun pengamatan di lapangan menunjukkan bahwa kondisi tersebut, yang rupanya merupakan kendala bagi kelanjutan hubungan dengan wali, justru menimbulkan kebutuhan baru untuk berkonsultasi dengan wali-wali di saat timbul berbagai kesulitan. Tetapi kini konsultasi dilakukan dengan jadwal yang kurang teratur, dan harga yang dibayar, karena mengikuti hukum pasar berdasarkan penawaran dan permintaan, cenderung makin tinggi, seakan-akan ketidakteraturan dalam praktik ziarah meningkatkan harga simboliknya (misalnya dalam hal pekerja yang bermukim di luar negeri, yang menyumbangkan uang dalam jumlah amat besar ketika datang berkunjung ke negerinya). Dapat ditambahkan pula bahwa jika manfaat yang diperoleh dari ziarah ditentukan oleh besarnya sumbangan yang diberikan, dapat dimengerti mengapa pengunjung yang hanya sesekali berziarah cenderung "membayar" lebih mahal berkah yang mereka harapkan.

Sesungguhnya, di balik hubungan dengan para wali, yang diupayakan adalah usaha untuk menggapai Allah. Para syekh yang masih hidup dihargai bukan karena kelebihan pribadi yang mereka miliki, melainkan karena fungsi mereka. Mereka tidak lain hanyalah perantara antara manusia dan Tuhan. Ritus sindiran terhadap pemuka-pemuka agama yang dilakukan oleh para perempuan menyatakan dengan jelas arti simbolis wewenang yang dipegang tokoh-tokoh itu dalam acara-acara yang diselenggarakan kaum perempuan.

---

[20] Couscous (Ar. *kuskusū*) ialah masakan khas Magribi yang terbuat terutama dari tepung gandum, daging, dan sayur-mayur (catatan penerjemah).

Makna Ziarah

Kebiasaan untuk memohon bantuan kepada wali tidak dapat begitu saja dicari penyebabnya pada ketidakmampuan golongan-golongan tertentu masyarakat Magribi (petani, perempuan, buta huruf) untuk mencapai rasionalitas, ataupun pada kecenderungan untuk menyukai kejadian-kejadian luar biasa, yang menandakan suatu pola berpikir yang bertumpu pada kekuatan magis. Kebiasaan itu tidak juga dapat dikatakan sebagai sekedar suatu strategi untuk melepaskan diri dari masalah-masalah kehidupan sehari-hari di kalangan penduduk yang putus asa dan tertindas itu, yang berupaya menyalurkan hasrat dan keinginan yang tak terpenuhi melalui hubungan dengan makhluk khayalan. Seandainya memang demikian halnya untuk kasus-kasus tertentu, ini belum dapat menjelaskan hubungan yang terjalin antara wali dan orang-orang terdidik yang memiliki pekerjaan yang amat canggih seperti ahli komputer, dan tidak selalu berasal dari masyarakat lapisan bawah.

Di kalangan umat ziarah pada umumnya dianggap sebagai sunah (ibadah yang dianjurkan namun tidak wajib) di samping praktik pelengkap salat wajib, walaupun kaum perempuan sering menganggapnya sebagai pengganti salat Jumat, yang dikatakan, "khusus bagi kaum laki-laki, juga perempuan yang sudah berumur" (ini menurut praktik, bukan teori). Maka apa sesungguhnya makna ziarah bagi para pengikutnya?

Berbeda dari salat yang dinilai sebagai kepatuhan pada kewajiban agama, zikir dan trans dianggap sebagai sarana utama untuk mengungkapkan cinta kepada Allah, yang merupakan tujuan semua praktik agama. Gelora semangat yang menyertai zikir dan trans dianggap sebagai tanda kesalehan yang lebih tinggi nilainya daripada salat biasa yang, menurut kaum reformis harus dilakukan dalam suasana diam dan merupakan bagian pokok dari iman Islami.

Walaupun sering didasarkan pada keinginan untuk berhubungan dengan makhluk gaib, ziarah mensyaratkan hubungan dengan manusia yang masih hidup (yang mewakili wali, sesama pengikut, atau manusia biasa). Seakan-akan hubungan dengan dunia gaib hanya dapat dilakukan dalam kerangka kehidupan bermasyarakat.

Meskipun nampak pertama-tama sebagai tindakan agama murni, ziarah juga merupakan suatu acara pesiar. Orang-orang datang mengunjungi wali seperti mengunjungi kerabat dan teman-teman, atau berkunjung ketika tidak ada lagi orang lain yang mereka kunjungi. Ziarah cenderung dilakukan bersama anggota keluarga, teman-teman atau para tetangga. Ada pendapat bahwa permohonan-permohonan akan lebih mudah terkabul apabila disampaikan secara kolektif, dan berkah yang akan diperoleh juga lebih besar. Mengantar seseorang melakukan ziarah berarti memberikan

dukungan baik fisik maupun moral kepada orang yang bersangkutan. Sekalipun dilakukan secara peorangan, ziarah tetap merupakan suatu tindakan yang bersifat sosial. Semua pengunjung, meskipun hanya datang sesekali, dengan sendirinya menjadi anggota "komunitas para sahabat wali yang dikunjungi". Apabila seseorang datang berkunjung seorang diri, maka dengan sendirinya ia termasuk dalam komunitas itu. Hidangan makan yang diserahkan kepada wali harus dibagikan juga kepada pengunjung lainnya. Berkah yang didapatkan oleh masing-masing pengunjung disampaikan kepada semua yang hadir. Hubungan cinta kasih yang mendominasi dinamika ziarah meresap ke dalam hubungan antarsesama pengunjung yang semuanya menjadi "saudara laki-laki dan perempuan melalui perantaraan wali". "Komunitas sahabat-sahabat wali" menjadi anggota "keluarga sahabat-sahabat wali" dan, melalui proses perluasan, menjadi anggota "keluarga Nabi". Sudah jelas bahwa keluarga yang dimaksud adalah keluarga simbolis dan akan tetap simbolis, dan bahwa hubungan antarpengunjung yang tidak saling mengenal terbatas pada lingkup ziarah. Namun sifat sementara dari hubungan antarpengunjung itu bukanlah kendala bagi adanya intensitas yang tinggi dalam komunikasi dan kesungguhan dalam ucapan-ucapan. Para pengunjung secara sosial diketahui identitasnya, dipahami keprihatinannya, dan terungkapkan keinginannya. Baik datang seorang diri maupun dalam kelompok, ketika pulang para pengunjung diliputi perasaan bahwa mereka adalah bagian dari suatu komunitas. Maka ziarah merupakan suatu kesempatan untuk mengalami perasaan kebersamaan kolektif dan menghidupkan kembali hubungan keakraban yang sulit dipertahankan di tengah kehidupan modern. Ziarah kubur mengaitkan individu pada suatu kelompok keturunan spiritual dan menjadikannya anggota dari keluarga besar Nabi Muhammad.

Meskipun praktik ziarah tampaknya memainkan peran perekat sosial dan memperbanyak kesempatan menghidupkan kembali rasa kebersamaan kolektif, hal itu hanya dimungkinkan oleh adanya ruang dan waktu yang secara fungsional masih memungkinkan modus pertukaran kolektif, baik ekonomis sosial maupun simbolis di tengah masyarakat Magribi.

Dengan demikian praktik ziarah termasuk dalam kategori kebiasaan-kebiasaan keluarga dan berada dalam lingkup hubungan kemasyarakatan dan hiburan. Pada pertemuan para perempuan, ziarah mengikuti aturan bermasyarakat. Sepanjang siang dan sore hari perempuan-perempuan itu berdoa, menyanyikan pujian, menyanyi, menari, menangis, tertawa, berbagi cerita-cerita sedih dan gembira, makan dan minum dalam suasana sangat akrab. Pertemuan itu diadakan dalam perlindungan sang wali yang menyambut para perempuan itu dalam *zawiyah*-nya, suatu tempat yang hangat, tempat untuk melepas ketegangan lahir dan batin, ruang tempat

emosi dibiarkan keluar dengan bebas. Sang wali bukan hanya dianggap sebagai leluhur, kakek, ia adalah juga sahabat, tempat mencurahkan rahasia pribadi, dan bahkan kekasih. Nyanyian para perempuan yang menyanjung wali sulit dibedakan dari lagu cinta yang bersifat profan. Orang tua, yang melarang anak gadisnya ke luar rumah selain pergi bersama keluarga, mengijinkan mereka mengunjungi para wali. Ziarah yang dilakukan dalam rangka tarekat menjadi terlebih penting lagi dilihat dari kenyataan bahwa kesemrawutan tarekat-tarekat pada permulaan abad ke-20 telah mengubah pola hubungan antarsesama pengikut di satu pihak, dan antara pengikut dan syekhnya di lain pihak, oleh karena hubungan-hubungan itu telah dibatasi ruang dan waktunya. Keanggotaan pada suatu kelompok tarekat seperti ini memberikan identitas sosial kepada individu, meskipun identitas itu tidak pernah ditekankan selain dalam jaringan kecil anggota tarekat yang sama. Saya melihat identitas itu sebagai suatu acuan yang hanya berlaku untuk diri sendiri dan untuk kelompok orang yang memiliki pola berpikir yang sama mengenai kehidupan. Keanggotaan pada suatu kelompok tarekat itu disertai oleh suatu kewajiban moral untuk turut serta pada suatu sistem pertukaran yang terjalin di antara anggota pucuk pimpinan di satu pihak dan saudara-saudara sesama anggota di lain pihak. Setiap tarekat memiliki sejumlah nilai di mana prinsip cinta dan persaudaraan menempati kedudukan sentral. Ziarah kolektif yang bentuk unggulnya adalah *moussem* merupakan kesempatan untuk menjalin kembali ikatan-ikatan yang mulai menjadi renggang oleh kondisi kehidupan modern, sekaligus kesempatan untuk menemukan kembali, kendati hanya untuk sesaat, rasa kebersamaan komunitas antarsesama penerus-penerus pendiri tarekat. Meskipun mereka menggunakan metafora istilah-istilah kekerabatan, yaitu istilah keakraban, untuk menyebut wali laki-laki dan perempuan yang sangat dihormati itu dan dengan siapa mereka menjalin hubungan khusus, para pengikut tetap mengganggap wali sebagai manusia sempurna, yang lebih tinggi derajatnya dan melampaui batasan-batasan dunia material.

Peran Para Syekh dalam Masyarakat Magribi Modern

Efisiensi simbolis para syekh tidak selalu terjamin; begitu pula wibawanya, yang terancam oleh ketidakstabilan posisinya yang setiap saat dapat dipertanyakan, hanya diakui dan dapat diperkuat melalui tindakan-tindakan nyata. Keterlibatan syekh dalam kehidupan masyarakat untuk menyelesaikan masalah-masalah administrasi yang dialami pengikutnya tidak mengikutsertakan mereka dalam lingkup kekuasaan karena keberadaan syekh secara sosial hanya diakui dalam lingkup kehidupan pribadi. Sumbangan yang diberikan kepada mereka oleh pengunjung sebagai imbalan jasanya merupakan sumber pendapatan untuk syekh dan

keluarganya, tetapi pendapatan itu diartikan sebagai sumbangan simbolis. Memang benar bahwa sebagian besar uang yang diberikan oleh pengunjung digunakan untuk perawatan zawiyah sebagai tempat penginapan bagi para pengunjung. Kalaupun tidak disediakan penginapan, paling sedikit disajikan hidangan. Syekh-syekh tertentu bahkan konon “rugi”, karena pemberian pengunjung tidak cukup untuk menutup biaya penginapan dan makanan pengunjung itu. Sebaliknya, ada pengunjung yang mengeluh tentang keserakahan syekh yang menjual mahal “jasa” bermutu rendah meskipun telah menerima sejumlah besar sumbangan, atau syekh yang menggunakan uang sumbangan untuk menghidupi keluarga mereka. Situasi jenis itu merupakan sumber pertentangan antara syekh dan anggota keluarga besarnya.

Meskipun menerima bayaran, para syekh berada di luar lingkup kehidupan ekonomi. Akibat kegiatan mereka sebagai perantara “tersembunyi” itu mereka menikmati otonomi besar yang dimanfaatkan untuk berperan secara aktif dalam ruang yang tersedia di antara kehidupan pribadi dan kehidupan publik (kehidupan mereka dan klien mereka). Kegiatan itu itu tidak dianggap tindakan subversif karena para syekh sama sekali tidak tampil sebagai saingan pemerintah yang sah, bahkan sebaliknya, mereka mempunyai andil dalam pengakuan para pengikutnya akan kekuasaan pemerintah dan mereka mendukung terselenggaranya dialog antara masyarakat sipil dan negara.

Pertanyaan yang timbul adalah apakah para syekh masih berfungsi di bidang agama yang lebih resmi? Sejak kemerdekaan, petugas agama adalah pegawai negeri yang berkomunikasi dengan masyarakat melalui teks tertulis (berbagai ketetapan, undang, artikel, dan buku) atau wacana lisan (khotbah di masjid atau di TV). Hubungan yang paling langsung antara petugas agama dan umat terjadi di masjid, pada waktu salat berjamaah, ketika orang-orang menjadi makmum dan seorang petugas agama menjadi imam atau ketika mereka mendengarkan khotbahnya. Apa yang disampaikan oleh para penuntun spiritual ini didengarkan dengan sungguh-sungguh oleh para hadirin yang merasa dekat dengan wali itu.

Jikalau tindakan dan ucapan petugas agama resmi memang efisien, maka kebutuhan apa yang mendorong umat untuk meminta bantuan jasa religius dari pihak lain? Para syekh juga bertindak dan berbicara atas nama Islam berdasarkan kitab-kitab yang sama (al-Qur’an, Hadis, riwayat hidup Nabi Muhammad), sambil menganjurkan agar akhlak Islam diamalkan. Mutu didaktis mereka berbeda-beda menurut tingkat pengetahuannya tentang agama, namun wacana mereka sama sekali tidak dogmatis. Dalam khotbahnya mereka selalu menggunakan dialek setempat, dan mereka mengambil contoh-contoh konkret sebanyak mungkin dari kehidupan lokal

sehari-hari di negerinya. Tidak ada polemik, baik menyangkut politik maupun agama, melainkan anjuran akan pentingnya mengikuti Jalan Allah agar dapat membedakan yang baik dari yang buruk, "sesuatu yang amat sulit di dunia kita yang sangat kompleks ini". Mereka lebih merupakan penuntun spiritual dan pembimbing jalan sufi daripada penegak hukum agama dan negara. Nada komunikasi tetap akrab, menyenangkan dan bersahabat. Satu-satunya tuntutan adalah kepercayaan antara kedua belah pihak. Para syekh memberikan sentuhan pribadi pada hubungan yang terjalin dengan klien yang datang secara langsung, baik yang sudah dikenal maupun yang belum. Hubungan itu adalah "hubungan kedekatan" walaupun dalam jajaran silsilah para syekh menempati posisi yang lebih tinggi daripada "saudaranya manusia biasa" karena mereka, dibandingkan dengan saudara-saudara mereka yang manusia biasa itu, adalah orang yang dianggap lebih dekat, atau sekurangnya tidak terlalu jauh, dari misteri kehidupan dan lebih bebas dari kekayaan duniawi (meskipun kenyataannya acap kali sama sekali bukan begitu). Maka penggunaan metafora kekerabatan dalam hubungan komunikasi seperti itu tampaknya paling cocok. Istilah syekh, yang berarti "guru" tetapi juga "yang tua" dalam pengertian orang bijak, dipakai untuk menyebut para pemandu spiritual ini tanpa melihat umurnya. Para syekh menyapa muridnya atau pemohon yang datang meminta bantuannya dengan sebutan "ouldī" (*waladī*, putraku) atau "bintī" (putriku). Di kalangan murid, mereka saling menyapa dengan sebutan "khoūya" (*akhūya*, adik/kakak lelakiku) atau "okhtī" (*ukhtī*, adik/kakak perempuanku). Kedekatan antara syekh dan para tamunya diungkapkan dengan berbagai tanda keramahan pada tamu. Tidak ada seorang tamu pun yang meninggalkan sebuah tempat ziarah sebelum paling sedikit makan sepotong roti sebagai tanda berkah. Di tempat-tempat ziarah selalu tersedia tempat bagi para pengunjung untuk beristirahat dari perjalanan mereka yang panjang atau menginap selama satu atau beberapa malam, dan alat-alat dapur untuk menyiapkan makanan. Suasananya amat berbeda dari situasi anonim ketika berhadapan dengan petugas Departemen Urusan Agama atau Kesehatan. Akhirnya kedekatan yang dirasakan itu pada hakikatnya adalah buah dari acuan bersama kepada suatu masa lalu yang sama, dari cara berpikir yang sama dalam menanggapi penyakit, hubungan antarmanusia dan dunia gaib. Hubungan cinta mereka dengan Allah dan para wali membuat para syekh dan tamu-tamu mereka menjadi anggota dari suatu keluarga besar.

Tujuan hakiki pekerjaan para syekh adalah mencari dan memperoleh tempat bagi manusia baru dalam suatu masyarakat yang juga baru, dengan cara memperpendek jarak yang ada antara dua macam etika, dua cara memandang dunia, dan dua cara hidup di dunia ini. Sebagai mediator

antara dunia lahir dan batin, antara kaum laki-laki dan perempuan, antara perorangan dan kelompok-kelompok masyarakat, antara bumi dan langit, para syekh juga, ketika terjadi perubahan politik yang penting, menjadi penghubung antara masa lalu dan masa kini. Di bidang agama, mereka mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam rangka pelembagaan kepercayaan dan praktik agama dengan mengaktualkan citra Tuhan yang abstrak dan jauh, yang dianut oleh kaum reformis. Mereka menyusun ruang ritual tarekatnya secara baru dan mendefinisikan peran para sufi secara baru pula dengan menetapkan tanggung jawab dan kewajiban baru mereka terhadap Tuhan dan manusia. Mereka melakukan pembagian baru antara ruang lingkup sakral dan profan dengan mengubah batasan antara kedua ruang lingkup itu. Akhirnya mereka berupaya memperoleh tempat yang sesuai dalam bidang kekuasaan politik dan religius. Maka para syekh sering diminta bantuannya tidak hanya sebagai penghubung antara Tuhan dan manusia, tetapi juga sebagai pelindung rakyat di hadapan pemegang kekuasaan politik, birokrasi dan sistem kesehatan. Fungsi perantara ini dapat terbatas pada pengalihan istilah-istilah teknis modern ke dalam bahasa konseptual mistis. Namun apabila kedudukan sosialnya memungkinkan, fungsi syekh sebagai perantara ini dapat berupa tindakan-tindakan konkret seperti misalnya mendekati seorang pemegang jabatan administratif untuk menyelesaikan masalah tertentu. Dalam hal ini, kekuasaan syekh, yang dianggap timbul dari karismanya, dari berkahnya, dianggap sebagai suatu kekuasaan yang "bersih", yang betapapun juga digunakan demi tujuan dan alasan yang baik (gagasan ini dipinjam dari Brown 1984).

MAKAM SIDI BOUMEDIÈNE (ABU MADIYAN) DI TLEMCEN (ALJAZAIR)

Sossie Andézian

Kota Tlemcen, di belahan barat Aljazair dekat perbatasan Maroko, merupakan kota yang paling banyak walinya. Jumlah wali yang demikian besar sepanjang sejarah membuat kota ini disebut "kota yang dijaga dengan baik". Kota Tlemcen senantiasa memberikan penghormatan kepada para laki-laki dan perempuan yang mempunyai kelebihan itu, yang sejak dahulu melindungi kota ini dari penakluk-penakluk asing. Di antara wali yang paling terkenal, dapat disebutkan Sidi Daoudi, Sidi al-Haloui, Sidi Boumediène, dan Lalla Setti… Berbagai buku telah ditulis tentang wali-wali itu, misalnya karya Ibn Meryem (1908). Sidi Boumediène dianggap sebagai wali pelindung (*moūl al-blād*) kota Tlemcen sejak beliau meminta dikuburkan di kota tersebut ketika merasa bahwa ajal telah datang menjemput dalam perjalanannya ke Marakesh.

Kompleks makam Sidi Boumediène terletak dua kilometer di timur kota Tlemcen, tepatnya di desa kuno al-Eubbad, yang kini sudah berubah menjadi salah satu kampung dalam kota. Menurut G. Marçais (1950), nama desa ini mungkin berasal dari sebuah *ribāt* kuno, yaitu *ribāt al-eubbād* (*ribāth al-'ubbād*, pondok para pemuja) yang didirikan di bagian rendah dari desa itu, tempat pendiri dinasti Almohad (al-Muwahhidūn) berkhalwat, atau mungkin berasal dari nama wali pertama desa tersebut, yaitu Sidi al-Eubbad. Karena memiliki banyak kuburan dan makam wali, al-Eubbad dinamakan "Kota orang mati".

Di bagian timur kota Tlemcen ada jalan mendaki menuju makam Sidi Boumediène melewati sebuah kuburan, yang merupakan tempat favorit kaum perempuan untuk berjalan santai, dan berbagai makam lainnya: makam seorang kadi masa lalu, makam Sidi Bou Ishaq al-Tayyar,

dan makam ahli ilmu kalam (mutakallim) al-Sanūsī (disebut Snousi)[1]. Dari jauh tampak menara masjid serta atap-atap banyak sisi dengan genteng hijau mengkilat yang menjorok di atas atap rumah-rumah al-Eubbad yang dibangun bertingkat. Di pintu masuk desa, di tengah alun-alun kecil, terlihat sebuah bangunan persegi yang konon menampung sisa-sisa jasad Sidi al-Eubbad. Di sebelah kanannya terdapat masjid Sidi Boumediène berikut bangunan penunjangnya. Makam terletak di sebelah kiri alun-alun. Pada makam itu terlihat atap bersisi empat dengan genteng hijau, yang menaungi atap melengkung bersegi dua belas dari ruang makam itu.

Sultan Yaghmorassen ben Zyan konon membangun makam itu pada Abad Pertengahan. Pada masa dinasti Zyanid, kota Tlemcen merupakan ibu kota kerajaan merangkap kota perdagangan dan kerajinan yang kaya, juga terkenal sebagai pusat kegiatan budaya dan terutama sebagai pusat penyebaran ajaran tasawuf. Zawiyah-zawiyah bermunculan, dibangun di sekitar makam para wali, berdampingan dengan madrasah-madrasah yang memberikan pengajaran agama klasik, sekaligus memperkenalkan ajaran sufi. Pelajar dan ulama datang berkunjung dan tinggal di kota dalam suasana doa dan meditasi. Ada anak raja yang menyiapkan tempat di dalam kompleks makam mereka untuk dijadikan makam bagi wali yang dihormati pada masa mereka. Pada abad ke-14, dinasti Merinid kembali mempertinggi penghormatan bagi Sidi Boumediène dengan memperindah makamnya dan membangun sebuah masjid tambahan, menambah sebuah wadah air untuk berwudu, sebuah *hammām* (tempat mandi uap) dan sebuah madrasah. Leo Africanus[2] serta Ibn Battuta sempat mengunjungi tempat itu, dan Ibn Khaldun berkhalwat di situ pada tahun 1369 sambil mengajar di madrasahnya. Makam Sidi Boumediène kemudian dihormati juga oleh kaum Usmaniyah. Setelah mengalami kerusakan karena terbakar, makam itu kemudian diperbaiki dan dihiasi ukiran, lukisan, dan tembikar berglasir atas perintah Mohammed Bey pada tahun 1793.

---

[1] Sidi Muhammad bin Yūsuf al-Husainī al-Sanūsī (1428-1489), penulis kitab akidah, *Umm al-Barāhīn* yang dipelajari di banyak pesantren di Indonesia (catatan penerjemah).

[2] Seorang ahli geografi yang nama Arabnya adalah al-Hasan bin Muhammad al-Wazzān (1495-1554). Dalam pengembaraannya, ia tertangkap perompak di Laut Tengah dan dijual sebagai budak, hingga sampai ke lingkungan kepausan di Roma. Oleh Paus Leo X ia dibebaskan dan diberi nama Leo Africanus serta dipekerjakan sebagai penulis. Di antara karyanya adalah *Pemerian Afrika* yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa Eropa. Konon, setelah Paus Leo X meninggal ia menetap di Tunis, walaupun ada juga yang mengatakan bahwa ia tetap tinggal di Roma sampai meninggal (catatan penerjemah).

Kompleks makam Sidi Boumediène diklasifikasikan sebagai monumen nasional dan objek pariwisata sejak kemerdekaan, dan kini dalam kondisi relatif baik, karena pemerintah daerah secara teratur mengawasi perawatannya. Masjid yang berada di situ adalah salah satu masjid terbesar di kota Tlemcen. Penduduk desa-desa sekitar Tlemcen bila pergi ke kota selalu menyempatkan diri untuk sembahyang di masjid itu. Makam yang sering dikunjungi, baik oleh wisatawan maupun oleh orang yang mengharapkan berkah, dijaga oleh seorang juru kunci (*moqaddem*). Pada bulan Oktober 1990, menjelang hari Maulid Nabi Muhammad, juru kunci itu dikecam oleh kelompok neo-fundametalis yang rajin mengunjungi masjid yang menuduhnya mendukung pemujaan kepada arwah orang mati. Menyusul peristiwa itu, makam ditutup untuk umum selama seluruh minggu perayaan Maulid.

Ziarah ke Makam Sidi Boumediène

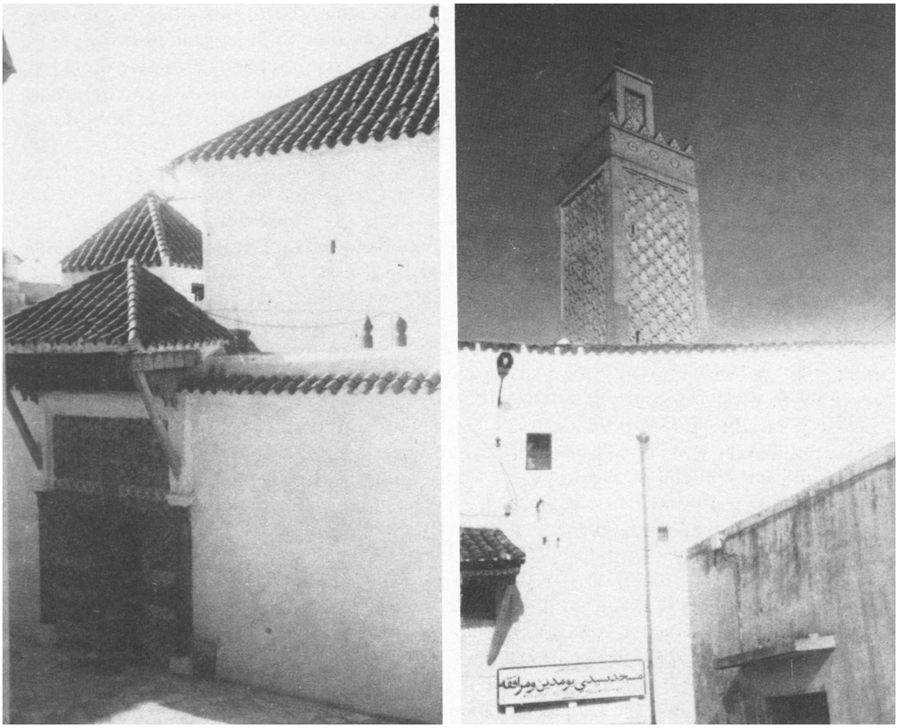
Pada umumnya peziarah datang berkunjung pada malam Jumat, pada hari Jumat, dan pada hari raya keagamaan. Sampai tahun 1950-an, pada setiap hari raya anggota tarekat beriringan mendaki sampai ke makam. Kini kunjungan lebih bersifat individual, kecuali menjelang Maulid (*Mawled*) saat para perempuan, yang telah berzikir sepanjang malam dalam zawiyah sambil menunggu subuh saat kelahiran Nabi Muhammad, datang dalam kelompok-kelompok kecil.

Gerbang makam berbingkai tembikar berglasir dan di bagian atasnya dihiasi semacam atap yang disangga oleh dua buah tiang. Sebuah tangga dengan beberapa anak tangga turun menuju ke sebuah halaman kecil di mana di satu sisi terdapat sebuah sumur yang mengandung air yang konon berkhasiat, dan di sisi lainnya ruang makam wali. Pengunjung diperkenankan masuk setelah melepaskan sepatu. Ruang makam agak gelap, hanya diterangi cahaya yang dipantulkan oleh kaca warna-warni dari jendela-jendela kecil, karena lampu kristal yang tergantung di langit-langit tidak dinyalakan. Kain-kain bersulamkan benang emas, bendera-bendera sutera serta berbagai lukisan menghiasi dinding. Dua peti jenazah yang tertutup dengan kain sutra dipasang tegak lurus pada tembok di belakang makam, yaitu peti jenazah Sidi Boumediène dan seorang wali dari Tunisia bernama Sidi Abdessalam al-Tounsi.

Para pengunjung mengambil tempat di sekeliling kedua hiasan peti jenazah itu. Hanya sedikit pengunjung laki-laki yang hadir bersamaan dengan pengunjung perempuan (yang jumlahnya paling banyak) dan para laki-laki ini duduk membelakangi para perempuan agar terhindar dari pandangan mereka. Sambil duduk, berbaring atau bersandar pada hiasan peti jenazah, para pengunjung berdoa, bermeditasi, menangis, menyalakan

lilin, membakar dupa. Ada yang tidur dengan harapan wali akan hadir dalam mimpinya. Sidi Boumediène adalah wali yang dapat diminta pertolongannya untuk segala hal, dan dia konon menjawab semua permintaan. Untuk berkomunikasi dengannya tidak diperlukan ritus khusus. Yang dituntut hanyalah keheningan, supaya dialog masing-masing pengunjung dengan wali tidak terganggu. Sebagaimana biasanya pada ziarah, permohonan pada wali menyangkut baik masalah spiritual maupun masalah duniawi. Pada waktu kejuaraan sepak bola Piala Dunia tahun 1982, ada seorang perempuan tua yang datang berkunjung dan memohon kepada Sidi Boumediène agar memenangkan regu sepak bola nasional. Namun dibandingkan dengan ziarah-ziarah lainnya, kunjungan untuk menyatakan kesetiaan terhadap wali pelindung kota lebih dominan dalam ziarah ini. Kunjungan dapat berlangsung beberapa menit sampai beberapa jam. Kadang-kadang pengun-jung perempuan saling menyapa dan bicara sekadarnya. Sebelum mening-galkan makam, mereka umumnya tidak hanya meletakkan uang receh, tetapi juga kain sebagai tanda melepas nadar, lilin dan dupa di dekat peti jenazah. Mereka tidak pernah lupa meminum air dari sumur yang dianggap mengan-dung berkah sang wali, yang diambilkan *moqaddem* untuk mereka. Sebagai imbalan untuk jasa tersebut, *moqaddem* diberi sejumlah uang atau makanan, baik untuk diri sendiri maupun untuk diberikan kepada fakir miskin, sesuai permintaan pengunjung. Adakalanya dipotong hewan korban dan dagingnya dibagi-bagikan.

Pada bulan Oktober 1990, di tengah suasana politik baru akibat pengambil-alihan pemerintahan kota oleh FIS (Front Islamique du Salut, Front Keselamatan Islam) perayaan Maulid menjadi ajang konflik antara kaum militan neo-fundamentalis di satu pihak dan sang juru kunci makam Sidi Boumediène di lain pihak. Juru kunci diperlakukan secara semena-mena dan bahkan dipukuli hingga harus dirawat di rumah sakit, sementara makam ditutup bagi pengunjung. Di kota dan daerah sekitarnya, para pengikut Sidi Boumediène dan para penganut ziarah kubur pada umumnya melihat peristiwa tersebut sebagai alasan untuk mencegah para perempuan ber-kumpul di makam sehari menjelang Maulid dan untuk kemudian menggiring mereka ke masjid-masjid. Peristiwa ini amat memprihatinkan kebanyakan penduduk Tlemcen yang merasa tiba-tiba kehilangan salah satu tradisi mereka yang paling kuno dan paling bermakna. Peristiwa itu dilihat sebagai awal dari konflik antara kaum reformis dan pengikut aliran sufi, seperti yang terjadi pada tahun 30-an. Hal itu terutama dianggap sebagai usaha kaum neo-fundamentalis untuk mengubah identitas Tlemcen. Peristiwa itu akhirnya menimbulkan banyak diskusi sekitar konsep haram



Kiri, pintu masuk makam Sidi Boumediène di Tlemcen, 1982.
Kanan, masjid Sidi Boumediène di Tlemcen, 1985.

dan halal dalam praktik-praktik keagamaan seperti ziarah, zikir, doa untuk orang mati, penggunaan sajadah bergambar dan sebagainya. Banyak perempuan berkumpul di zawiyah daerah itu sehari sebelum Maulid dan mendiskusikan hal-hal itu panjang-lebar. Di mata pengikut tradisi lokal, praktik-praktik itu dianggap halal selama tidak mempertanyakan ajaran Islam tentang Tauhid. Zikir dianggap halal karena mengagungkan keesaan Allah dan Rasulnya di bumi. Kenyataan bahwa praktik itu sudah lama berlangsung dan dibenarkan oleh ulama-ulama tua dan terhormat juga merupakan dalil kehalalannya. Jikalau larangan berziarah ke makam Sidi Boumediène diartikan sebagai upaya untuk menjadikan tradisi setempat suatu tindakan sesat, maka larangan itu juga mencerminkan keinginan kaum neo-fundamentalis untuk menindas bentuk-bentuk ungkapan dari cinta kepada Allah dan segala keramaian di sekitar perayaan agama. Dilihat dari sudut pandang seorang gadis yang dilarang mengunjungi "satu-satunya laki-laki yang pantas dipercaya dan dihormati di negeri ini" (yaitu Sidi Boumediène), larangan itu nampak sebagai pelanggaran terhadap hak asasi manusia. "Sekarang mereka bahkan melarang kita mengunjungi para wali! Lalu apa yang akan mereka sisakan untuk kita di negeri ini?", teriak gadis itu di depan pintu makam yang tertutup. Memang, segera setelah makam dinyatakan dibuka kembali, perempuan-perempuan datang ke sana pada hari Jumat berikutnya untuk berziarah. Tetapi ketika para perempuan itu berada di depan masjid menunggu kedatangan juru kunci, keluarlah dua laki-laki dari masjid untuk menegur mereka, "Apa yang kalian lakukan? Kalian datang mengunjungi seorang yang sudah mati sejak berabad-abad yang lalu? Jangan lakukan praktik-praktik bodoh itu dan pulanglah ke rumah!". Dengan hati gusar, perempuan-perempuan itu terpaksa membatalkan ziarahnya karena ditekan oleh para laki-laki yang selain mereka anggap nista juga mereka anggap sebagai "muslimin palsu" itu. Mereka meninggalkan tempat tersebut sambil menyenandungkan salah satu nyanyian pujian yang menyanjung kebesaran Sidi Boumediène. Nyanyian itu baru-baru ini diangkat lagi baru dan direkam dalam kaset oleh seorang penyanyi muda, Nouri Koufi.

Apa pun nasib yang akan menimpa ziarah-ziarah di Aljazair di tahun-tahun mendatang, agaknya penting diggarisbawahi bahwa praktik itu sesungguhnya merupakan suatu pertaruhan sosial yang harus diperhitungkan dalam perdebatan seputar definisi identitas bangsa Aljazair. Hal ini menjadi sangat penting ketika peristiwa-peristiwa yang secara simbolis amat men-dasar seperti halnya kelahiran Nabi Muhammad bagi kaum muslimin diperingati, pada saat bangsa Aljazair mengalami gejolak sosial yang dahsyat seperti sekarang ini.

AFRIKA BARAT

Guy Nicolas[1]

Kata Pengantar

Membicarakan tradisi kewalian dalam Islam adalah sesuatu yang kini cukup sensitif karena sangat terasa tekanan-tekanan dari kalangan reformis, baik beraliran Wahhabi maupun modernis, yang menentang praktik ziarah itu. Hal ini akhirnya menyebabkan tradisi pada umumnya kurang dibicarakan. Menyelidiki tradisi ini di Afrika Hitam lebih pelik lagi, melihat bahwa "Islam hitam"[2] itu bagaimanapun juga cenderung dianggap marjinal[3], karena para penganutnya berwarna kulit lain. Oleh karena itu, penelitian mengenai kewalian cenderung memperkuat berbagai prasangka dan stereotip yang menempatkan Islam itu di luar garis ortodoksi yang dicap "pusat" dan sekaligus "putih". Seperti yang akan kami jelaskan di bawah ini, tradisi kewalian di Afrika Barat, daerah tempat dilakukannya penelitian ini, menempati suatu wilayah yang relatif lebih kecil daripada di Magribi dan di kawasan dunia Islam lainnya.

Istilah Afrika Barat hanya mencakup bagian "hitam" dari tonjolan yang nampak di bagian barat peta Afrika Barat, ditambah dengan bagian Sahara dari negeri-negeri yang dulu disebut "Negeri-Negeri Sudan" itu (sekarang ini disebut Sahel). Selain itu, konsep Afrika Barat, oleh karena berdasarkan peta perbatasan-perbatasan kolonial, sesungguhnya mencakup daerah-daerah yang terisolasi satu sama lainnya sampai dengan periode masuknya pengaruh Eropa. Pendeknya, yang dimaksud di sini dengan konsep Afrika Barat mencakup sebagian dari Sahara, sebagian dari lajur

---

[1] Pada saat menyusun tulisan ini, penulis adalah Professor dan direktur Centre de Civilisation Islamique et cultures Musulmanes (Pusat Peradaban Islam dan Kebudayaan Muslim) di Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, Lembaga Nasional Bahasa dan Kebudayaan Timur), Paris. Kini beliau sudah pensiun.

[2] "Islam Hitam" adalah ungkapan baku yang berarti "Islamnya orang Afrika berkulit hitam" (catatan penerjemah).

[3] V. Monteil (1964).

kawasan Sahel sampai ke sebelah timur Danau Tchad, dan suatu lajur sepanjang pesisir yang meliputi daerah tadah hujan yang tinggi tempat bekas hutan lebat, semuanya itu ciri-ciri yang amat berbeda dari ciri kawasan-kawasan lainnya. Sampai dengan abad ke-19, kawasan-kawasan yang dicantumkan dalam kategori Afrika Barat amat beraneka ragam dari segi budaya. Penduduk daerah ini kini berjumlah sekitar 158 juta orang, yang tersebar dalam 16 negara yang sangat berlainan dimensinya. Negara Nigeria adalah yang terbesar, memiliki 60% dari penduduknya dan separuh dari orang Islam di kawasan itu.

Terhitung di Afrika Barat lebih dari 300 kelompok etnis, masing-masing dengan bahasa tersendiri, sedangkan bahasa-bahasa nasional dari negara-negara yang bersangkutan adalah bahasa dari bekas penjajahnya masing-masing, yaitu bahasa Inggris, Prancis, dan Portugis, kecuali untuk Mauritania. Negara terakhir ini yang populasinya kini bermayoritas Arab/Berber, pernah menjadi bagian dari Afrique Occidentale Française (AOF, 'Afrika Barat Prancis'), namun ikatannya dengan AOF menjadi makin renggang. Sekarang ini, Mauritania adalah anggota dari Persatuan Negara-Negara Magribi Arab (UMA, Union du Maghreb Arabe). Bahasa Arab dipaksakan pada penduduk Afrika-hitamnya, suatu hal yang membuat negara tersebut mengalami ketegangan etnis dan rasial yang amat berat.

Dilihat dari sudut agama, sensus-sensus yang diadakan pada periode kemerdekaan memberikan angka 45 juta penduduk yang beragama Islam. Namun angka tersebut paling sedikit telah berlipat dua sejak saat itu. Di samping orang muslim, terdapat pengikut dari berbagai kepercayaan tradisional yang tak terbilang jumlahnya. Kepercayaan-kepercayaan itu tetap hidup walaupun terus berubah bentuknya tanpa pernah berhasil menggali kembali dasar-dasar kunonya. Selain pengikut religi-religi itu, terdapat juga pengikut aliran-aliran Nasrani, yang walaupun kehadirannya relatif lebih baru, namun sangat aktif dan bersemangat misionaris. Kendati orang Islam merupakan sekitar 57% dari penduduk Afrika Barat pada waktu sensus agama yang terakhir, semua negara dari kawasan itu bersifat multiagama, kecuali Mauritania. Menurut sensus-sensus lama, kaum muslim merupakan lebih dari 75% penduduk di lima di antara ke-16 negara kawasan ini, yang kesemuanya terletak di daerah Sahel; antara 50% dan 75% di dua negara; antara 25% dan 50% di empat negara, dan kurang dari 25% di lima negara. Namun, berdasarkan angka statistik yang dikeluarkan di Taif pada saat pertemuan puncak OKI (Organisasi Konferensi Islam) tahun 1981[4], tujuh negara berpenduduk muslim antara 75% dan 100%; enam antara 50% dan 75%, dan dua antara 25% dan 50%. Hanya negara

---

[4] Lih. *Saoudi Gazette, Special gazette summit supplement*, Jeddah, 25, I, 1981.

Cape Verde ('Tanjung Hijau') yang memiliki penduduk Islam di bawah 25%. Dasar perhitungan angka-angka terakhir ini tidak diketahui. Yang harus dicatat adalah kenyataan bahwa semua negara dari daerah yang bersangkutan terdiri dari kelompok-kelompok religius yang berbeda. Yang paling dekat dengan gurun Sahara adalah yang paling terislamkan. Minoritas non Islam di situ kurang penting dan terus menyusut. Sebaliknya, penduduk negara-negara pesisir pantai Atlantik pada umumnya terpengaruh agama Kristen atau menganut kerpercayaan-kepercayaan kuno.

Pada umumnya jumlah pengikut kepercayaan terakhir ini cenderung menyusut; mereka cenderung pindah agama dan menganut salah satu dari kedua agama samawi yang datang dari luar, yaitu agama Islam dan Nasrani, walaupun kini tercatat adanya proses pembaharuan dari kepercayaan-kepercayaan kuno itu[5]. Harus dicatat pula bahwa kepercayaan-kepercayaan tersebut dalam kenyataannya sama sekali berbeda dengan apa yang selama ini dikatakan oleh para musafir Arab, pedagang budak, misionaris, kaum penjajah Eropa, penganut baru agama samawi, atau bahkan secara lebih meragukan, oleh sementara peneliti, terutama ahli kebudayaan Arab yang kesemuanya mengulang-ulang stereotip yang bersifat meremehkan: kepercayaan-kepercayaan kuno Afrika tidak dapat dicap begitu saja sebagai entah "animis", "fetisyis" (percaya pada jimat) ataupun "naturis". Keper-cayaan itu sesungguhnya sangat beraneka ragam, dibangun atas mitos-mitos yang amat canggih dan amat sulit dipahami oleh orang yang belum benar-benar masuk ke dalamnya untuk menjadi anggotanya. Dalam kepercayaan-kepercayaan itu terdapat unsur-unsur monoteis, politeis, kultus leluhur, dan ritus kesurupan. Kombinasi unsur-unsur itu berbeda menurut masyarakat, periode historis, dan budaya yang bersangkutan.

Menyangkut agama Nasrani, umatnya kini terbagi dalam berbagai gereja yang bersaing satu sama lain, terutama di negara-negara yang berbahasa Inggris. Agama Nasrani kini berada di bawah tekanan-tekanan "fundamentalis" dan "Pantekostis" yang berasal dari Amerika Serikat yang sedang merubah dasar religius agama, kaderisasinya dan hubungannya dengan golongan-golongan agama lainnya. Pada waktu penjajahan, agama Nasrani hampir menikmati suatu monopoli atas pendidikan modern. Kini, agama Nasrani harus menyesuaikan diri dengan situasi baru, sesuatu yang dipersulit oleh kenyataan bahwa perbatasan antarwilayah kerap sama dengan perbatasan etnis atau perbatasan antargolongan. Akan tetapi, terdapat cukup banyak jembatan antaragama, karena banyak orang

---

[5] J. P. Chrétien (ed., 1993); A. Mbembe (1988); G. Nicolas (1975), (1985a), (1993).

memanfaatkan jasa dari lebih dari satu agama untuk berhubungan dengan Yang Suci. Meskipun demikian konflik antarkelompok religius cenderung meningkat, didukung oleh tekanan-tekanan dari luar serta, pada tataran lebih umum, oleh "munculnya kembali semangat religius" yang agresif.

Sedini abad ke-11, Islam sudah meresapi kawasan selatan Sahara melalui jalur-jalur kafilah yang menyeberangi Sahara. Menyusul perkembangan perdagangan jarak jauh dan perombakan sosial yang menyertainya, Islam, tanpa diperkuat oleh imigrasi massal Islam apa pun, dipeluk oleh masyarakat-masyarakat lokal dan sedikit demi sedikit dijadikan bagian integral dari budaya selatan Sahara[6]. Penyebaran Islam ini didukung oleh serentetan faktor tertentu: perihal masuk Islam para penguasa lokal yang berhubungan dengan Afrika Utara atau dunia Timur; gerak ekspansi kaum pengembara dari Sahara dan Sahel; munculnya secara besar-besaran gerakan reformis Islam yang diilhami oleh konsep jihad, perkembangan dan pengambilalihan perdagangan oleh orang muslim; gerak pedagang-pedagang menerobos ke kawasan hutan; munculnya berbagai kelompok ahli agama (ulama kecil dan besar, mistikus sufi atau *marabout* dari berbagai tarekat) dan pada akhirnya pengaruh dari kelompok etnis pengembara setempat, terutama orang Peul.

Berbeda dengan pandangan tentang adanya suatu ragam "Islam hitam" yang bersifat marjinal dan suka damai, suatu pandangan yang muncul setelah masa penjajahan, maka Islam pra-kolonial dari daerah Sahel sesungguhnya merupakan suatu ragam Islam yang dipelopori oleh penguasa dan penyebar agama yang bersenjata, dan situasi itu berlangsung sampai zaman penaklukan kolonial. Gerakan penaklukan itu kemudian ternyata harus berhadapan dengan suatu perlawanan Islam besar-besaran. Di bawah pemerintahan kolonial Eropa, agama Nasrani berkembang sepanjang lajur Pesisir Atlantik sedangkan terjadi juga depolitisasi dari masyarakat-masyarakat muslim setempat. Bersama dengan perkembangan ini, dan berdasarkan berbagai kebijakan kolonial Prancis yang taksa, kekuasaan Islam lokal diintegrasikan ke dalam sistem kolonial, sedangkan tarekat-tarekat mendapat dukungan resmi, sebagai suatu usaha untuk menahan pengaruh dari kaum reformis Islam dan kaum nasionalis, yang keduanya dianggap mempunyai kaitan dengan kepentingan Arab dan kelompok Islam dari luar.

---

[6] P.B. Clarke & I. Linden (1984); P. Clarke (1982); J. Cuoq (1975); A. Doi (1984); J. Levtzion (ed., 1979); P. Marty (1917), (1917-20); R. Moreau (1982); G. Nicolas (1975), (1978-79), (1978a), (1979), (1981a), (1981b), (1981c), (1984), (1985a), (1985b), (1987); J. Sp. Trimingham (1959), (1963), (1980).

Bersamaan dengan perkembangan di atas, Islam menyebar ke daerah-daerah pesisir yang belum pernah dimasukinya sebelumnya. Beberapa suku diislamkan seluruhnya. Namun, sementara daerah-daerah yang dikristenkan beruntung dilayani oleh sekolah-sekolah missi, yang mendidik elite-elite modern, lingkungan-lingkungan Islam menutup diri, terutama di kantong-kantongnya di Sahel. Kantong-kantong tersebut, yang mengalami proses pemiskinan yang kian mencekam, menutup diri terhadap bentuk modernitas yang dianggap identik dengan dominasi kaum "kafir". Sikap yang demikian didukung oleh pemerintahan kolonial, yang melihat dalam gejala ini suatu alat untuk mengimbangi tuntuntan-tuntutan kemerdekaan dari elite-elite didikan sekolah-sekolah missi. Selain itu, kaum penjajah selalu berusaha memisahkan daerah-daerah muslim dari daerah-daerah bukan muslim serta dari kegiatan-kegiatan missi Nasrani untuk menghindari terjadinya kerusuhan antaragama[7]. Daerah-daerah itu juga diisolasi dari pengaruh pusat-pusat budaya Arab di luar negeri, yang dikhawatirkan akan mempunyai pengaruh subversif. Pada waktu pengumuman kemerdekaan, elite-elite Islam yang modern amat langka atau terkucil. Sejak dua dasawarsa terakhir ini, situasi itu sudah berubah. Orang-orang Islam setempat telah membuka diri pada modernitas dan diikutsertakan dalam pemerintahan negara-negara di mana mereka berada dalam suatu suasana yang diwarnai sekularisme. Mereka juga makin terbuka terhadap dunia Islam luar. Hubungan-hubungan antara negara-negara Afrika Barat dan negara-negara Arab atau Islam dari belahan dunia lainnya makin banyak jumlahnya[8]. Kalangan-kalangan Islam setempat juga dijadikan sasaran perhatian "misionaris" dari berbagai negara-negara Islam luar kawasan Afrika Barat dan dari organisasi-organisasi internasional tertentu dengan tujuan eksplisit berusaha untuk mempercepat proses penyesuaian antara praktik-praktik masyarakat Islam lokal dan praktik-praktik masyarakat Islam luar[9]. Jaringan-jaringan reformis Islam berkembang biak, termasuk di antaranya berbagai cabang dari organisasi-

[7] G. Nicolas (1993).
[8] Ch. Coulon (1978); G. Nicolas (1978b).
[9] Sepuluh negara Afrika Barat menjadi anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI). Presiden Senegal Abdou Diouf menjadi presiden organisasi tersebut setelah pertemuan puncak di Dakar pada bulan Desember 1991. Warga Niger Ahmed Al Gabid memimpin Sekretariat Jendralnya. Namun, masuknya Nigeria dalam organisasi internasional itu menimbulkan ketegangan antaragama yang sedemikian tinggi di negara raksasa Afrika itu (Nigeria) sehingga pemerintahnya terpaksa mundur.

organisasi fundamentalis Amerika-hitam[10]. Di beberapa negara, evolusi tersebut disertai ketegangan yang kian meningkat dengan orang-orang Nasrani. Muncul juga gejala-gejala seperti tuntutan penerapan hukum syariat dan pengembangan gerakan-gerakan politik agama, terutama di sekolah-sekolah dan universitas-universitas[11]. "Sekularisme" negara kian dipertanyakan, hingga timbul satu ketakutan kalau-kalau terjadi proses "Libanonisasi" dan "Pakistanisasi" dari negara-negara atau daerah-daerah tertentu. Namun sementara ini sebagian besar dari massa Islam setempat luput dari proses ini, terutama di daerah pesisir.

Dunia Islam Afrika Barat tidaklah merupakan suatu kawasan yang homogen. Terdapat dalamnya berbagai garis pemisahan yang bersifat etnis, regional, sosio-historis, yang semuanya berlandasan dinamika historis yang sangat beragam. Tambahan pula, dunia Islam Afrika Barat terbagi oleh perbatasan negara-negara yang dibentuk pada zaman "Balkanisasi" benua Afrika[12]. Oleh karena itu masing-masing negara kini membentuk suatu kelompok religius yang berbeda. Masing-masing memiliki kelompok-kelompok Islam yang bertentangan satu sama lainnya dan oleh karena itu mengalami kesulitan yang hebat untuk memasukkan warga-warga Islamnya dalam kerangka nasional yang tunggal. Seperti di mana pun di dunia Islam, masyarakat setempat terbagi-bagi berdasarkan kelompok dan interpretasi ajaran agama: kendati hampir semua orang Islam Afrika Barat beraliran Sunni mazhab Maliki, seperti di kawasan Magribi tetangganya, sejak berabad-abad terdapat kelompok-kelompok skripturalis (yang membaca al-Qur'an secara harfiah), kaum sufi tarekat, kaum reformis modern, kaum fundamentalis (terutama yang menentang tarekat), kaum penganjur syariat yang ketat, dan kaum yang menganut agama secara longgar. Kendati kelompok pertama (skripturalis) kini menikmati lagi suatu pengaruh yang pernah surut pada periode penjajahan, sebagai dampak kegiatan kelompok fundamentalis di luar negeri, pada umumnya pengaruh mereka terhadap

---

[10] Gerakan "Nation of Islam" didirikan oleh Elijah Muhammad dan Malcom X. Gerakan itu adalah wujud dari gerakan pencarian identitas oleh sebagian orang-orang "African American", yang mengembangkan gerakan "black" dalam oposisi terhadap masyarakat kulit putih, Anglo-Saxon dan Protestan (WASP). Dari gerakan ini kini sedang muncul suatu cabang Islamis yang keras di bawah pengaruh Louis Farakhan, seorang "misionaris TV" yang muslim. Gerakan ini, yang tercangkok pada aliran "politically correct" dan budaya "rap", sedang mengembangkan kegiatan-kegiatannya baik di Afrika maupun di dunia Barat. Lihat terutama R. Danin (1993); Muhammad Said al-Ashmawi (1989).

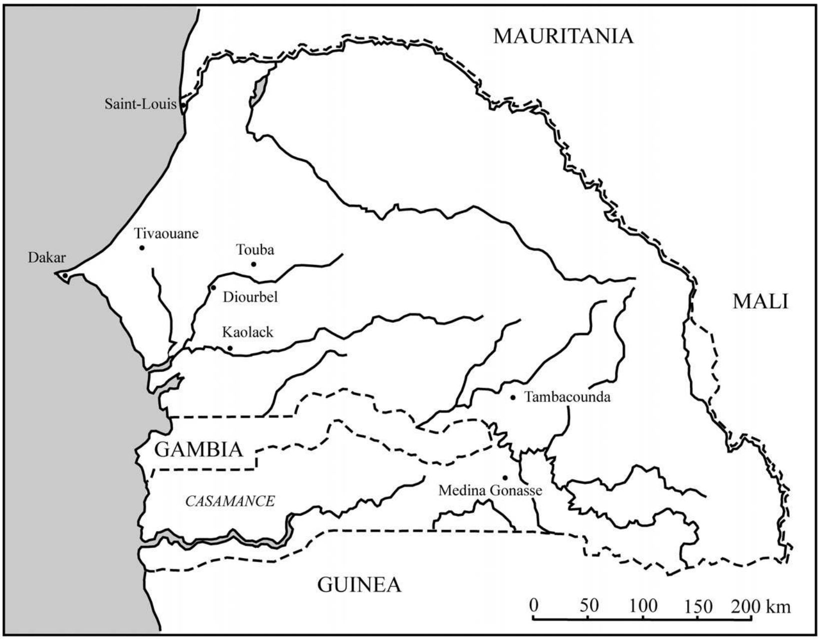
[11] G. Nicolas (1984), (1989).

[12] Yakni ketika kawasan itu dibagi-bagi dalam beberapa negara oleh penjajah pada tahun 1960-an, pada saat dekolonisasi (catatan penerjemah).

massa rakyat terbatas atau bersifat sesaat. Kendati ada saja orang-orang fundamentalis yang menentang segala jenis “inovasi”, kebanyakan orang muslim di Afrika Barat, seperti di tempat-tempat dunia Islam lainnya, mengamalkan suatu ragam Islam yang sinkretis, yang diwarnai berbagai praktik lokal yang berlaku di masyarakat. Praktik itu kadang-kadang menerima kompromi dengan tradisi-tradisi setempat atau merupakan rekonstruksi bermacam-macam, berciri “messianistis” (semacam ratu-adilis-me) atau “kenabian”. Jangan dilupakan juga pengaruh sekte Ahmadiyah dari Pakistan, yang menyebar di sepanjang pesisir negara-negara berbahasa Inggris, dan membentuk suatu elite modern yang sangat toleran.

Pengelompokan lain adalah warisan dari sejumlah stratifikasi atau jaringan pra-kolonial: dinasti penerus “jihad” atau kerajaan-kerajaan Islam kecil zaman dulu, jaringan patron-klien setempat, jaringan penerapan syariat, “perkumpulan umat” di sekitar masjid setempat, jaringan pengajian yang luas. Terdapat juga ciri-ciri sosial biologis (perempuan, kaum muda), stratifikasi modern (cendekiawan versus “*marabout*”, kader-kader tradisional dan “wirausahawan baru” dsb.), pengelompokan berdasarkan ideologi (kaum konservatif, kaum “progresif”, kaum “revolusioner”), tanpa melupakan juga pengaruh dari kaum muda yang pernah mendapat beasiswa di universitas-universitas Islam di luar kawasan ini dan ingin mengubah tradisi-tradisi setempat. Jangan diabaikan juga pengaruh dari mubalig organisasi seperti: Jamaah Tabligh dari India, Wahhabiyah, al-Ikhwān al-Muslimūn atau penganjur revolusi Islam ala Iran. Dengan ini semua kita sangat jauh dari suatu “Islam Hitam” yang homogen dan terpencil.

Di tengah Islam Afrika Barat yang amat beraneka ragam itu, kultur tarekat menempati posisi tersendiri, yang sering dibesar-besarkan, karena kasus Senegal yang dikenal sebagai “sorga tarekat”. Namun tak dapat disangkal bahwa posisi tarekat tetap penting juga. Sistem tarekat telah memainkan suatu peran yang menentukan sebagai pembimbing jemaah sampai dengan hari ini, dan fungsi ini tidak akan hilang dalam waktu dekat. Salah satu ciri khas dari daerah studi kita adalah keberadaan dua tarekat induk besar sejak lama, yaitu tarekat Qādiriyah, yang terkait dengan suatu jaringan internasional yang sudah lama ada, dan tarekat Tijaniyah, yang lahir pada awal abad yang lalu di Aljazair dan meluas ke kawasan Sahel sebagai hasil upaya seorang dari suku Tukulor dari Senegal, yakni El Haj Omar Tall. Setelah diusir dari Senegal oleh penjajahan Prancis, El Haj Omar Tall mengumumkan perang jihad dan lambat laun mendirikan suatu negara Islam besar yang mencakup seluruh kawasan pedalaman antara Senegal dan lekukan Sungai Niger. Tijaniyah melawan penjajah



Peta pusat-pusat Islam terbesar di Afrika Utara dan Barat



Peta Senegal dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

maupun penduduk lokal yang masih menganut kepercayaan kuno dan bentrok juga dengan suatu koalisi beraliran Qādiriyah yang dipimpin oleh seorang Syekh Kunta dari Timbuktu (bernama Al Bakai). Koalisi tersebut terdiri dari dua negara Islam yang juga timbul sebagai akibat dari gerakan "jihad": negara Sokoto dan negara Massina. Daerah penyebaran tarekat Tijaniyah kemudian meluas ke sebelah timur Danau Tchad. Pada zaman kolonial, sementara pengaruh aliran Qādiriyah surut, pengaruh tarekat Tijaniyah justru berkembang di seluruh Afrika Barat, terutama di Nigeria. Kemudian tarekat itu pecah dalam beberapa cabang yang kadang kala bertentangan satu sama lainnya: 1. cabang pengikut Omar, yang terdapat terutama di Senegal, dalam kalangan keturunan El Haj Omar; 2. cabang Tivavouane, yang dipusatkan di kota suci Senegal ini di sekitar dinasti Sy; 3. cabang Kaolack, suatu pecahan dari cabang no. 2 dan berpengaruh di sebagian kawasan ini, terutama di Kano; 4. cabang Hammalliyah, yang lahir pada zaman penjajahan di Mali, tempat mereka melawan Prancis dengan gigih dan menimbulkan berbagai kerusuhan, dan mengembangkan suatu pendekatan reformis dari tata masyarakat yang menentang kompromi-kompromi yang umumnya dianut dinasti-dinasti Senegal; 5. cabang Medina Gounass, di Senegal Timur, yang bersifat lebih fundamentalis dan yang mempunyai dasar etnis di kalangan Peul/ Toucouleur[13]. Pusat-pusat utama tarekat Tijaniyah adalah kota Fez di Marroko dan kota-kota Tivavaouane dan Kaolack di Senegal.

Di Senegal pada abad ke-20 ini juga telah lahir tarekat ketiga, yang muncul dari induk tarekat Qādiriyah, yaitu tarekat Muridiyah. Tarekat ini telah secara salah diperkenalkan sebagai model tarekat "hitam", justru pada saat dia mulai menyimpang dari konsep asalnya di bawah pengaruh para "*marabout* dari daerah pertanian kacang tanah" serta di bawah pengaruh para "pemberi suara besar Senegal"[14] dari Touba sebagai pusatnya[15]. Tarekat itu, yang lama mendapatkan pengikutnya dari suku Woloff saja, kini mengalami proses perkembangan ke dua arah sekaligus: di satu pihak, proses "kembali ke asal" dan pemurnian terhadap penyimpangan yang telah menodainya belakangan ini; di lain pihak ekspansi ke luar daerah asal

---

[13] Peul sering disebut juga Fellata, Pullo atau Fulani (catatan penerjemah). Aboun Nasr Jamil (1965); I. Marone (1970); F. Dumont (1974).

[14] Yaitu para *marabout* dari tarekat Muridiyah yang secara nyata sangat berpengaruh di dunia politik dan mengontrol ribuan pemilih, sehingga mereka sangat "disegani" oleh para politikus. Mereka mendapatkan hak pilih ketika hak tersebut dibatasi pada beberapa kelompok saja (catatan penerjemah).

[15] L.C. Behrman (1970); Ch. Coulon (1951); J. Copans (1950); M. Diop (1985); F. Dumont (1975); S. Khadim (1993); O' Brien Cruise (1971); Ch. T. Sy (1969); M. Magassouba (1983); J. Schmitz (1983).

suku Woloff, terutama ke arah Eropa dan Amerika Utara. Di daerah-daerah terakhir itu tarekat ini mengislamkan orang Eropa dan orang Afrika Amerika yang tengah mencari identitas baru dalam suatu mistik lebih murni, berdasarkan ajaran-ajaran dari pendirinya, yakni Syekh Amadu Bamba.

Sebab didirikan atas prinsip-prinsip tasawuf dari aliran sufi mazhab Sunni dan dipengaruhi oleh kebiasaan-kebiasaan para anggota tarekat di Magribi, maka semua tarekat itu mengatur hierarki para pemimpinnya berdasarkan beberapa keluarga turun-temurun—kebanyakan dari Senegal-—dan berdasarkan satu birokrasi religius yang kompleks. Namun kohesi tarekat itu lebih longgar di luar Senegal dan di luar tempat-tempat keramat lokal. Berbeda dengan pandangan umum yang terlalu sempit, sistem hierarki dalam tarekat-tarekat Afrika Barat hidup berdampingan dengan sistem-sistem hierarki lainnya, baik secara bersaing maupun berbaur. Di antaranya, suatu elite berciri Islam yang terdiri atas berbagai imam (*almamys*), sultan, dan raja, serta ulama reformis yang banyak di antaranya justru menentang tarekat, ditambah lagi imam-imam masjid lokal, ustad-ustad, dan hakim-hakim setempat yang menerapkan syarī'ah, serta juga berbagai perkumpulan dan kelompok Islam modern yang menuntut pembaharuan Islam, arabisasi, dan berlakunya satu pemerintahan Islam, ditambah lagi sekte-sekte pinggiran, yakni "pengusaha agama" yang baru yang muncul dari kalangan-kalangan "terdidik" serta kader-kader beberapa ormas Islam nasional yang kurang lebih dikontrol oleh negara, dan sebagainya. Pola hierarki tarekat tersebut sangat berlainan menurut daerah, negara, serta kelompok-kelompok masyarakat lokal bersifat etnis, atau lainnya. Selain itu, di beberapa negara semakin banyak terjadi konflik terbuka antara kelompok Islam tertentu, terutama kaum reformis atau "Wahhabi" dan tarekat. Demikianlah secara singkat rangka umum dari tradisi kewalian di wilayah Afrika barat itu.

Ziarah ke Makam Wali

Dengan demikian, tradisi ziarah hanyalah salah satu segi dari kehidupan Islam setempat. Para "wali" hanyalah salah satu sarana perantara guna mencapai Allah di antara sarana yang lain, yaitu malaikat, jin, pemanjatan doa, kurban, dukun, dan jimat. Berbeda dengan keadaan yang tampaknya pernah berlaku umum di Magribi, para wali sama sekali—atau sedikit sekali—terkait dengan "jin", apalagi melihat bahwa "jin" tersebut sering kali tak lebih daripada dewa-dewa setempat yang "diislamkan" melalui proses penyamaan dengan makhluk api itu (jin) yang disebut dalam al-Qur'an. Di Senegal dan di Niger, di mana ritus-ritus lama belum berhasil dilenyapkan baik oleh kecaman kaum reformis maupun oleh saingan

religius lainnya, tradisi kewalian hidup berdampingan dengan berbagai ritus-ritus kesurupan yang mengatur hubungan antara wali dan manusia. Tradisi kewalian juga hidup berdampingan dengan praktik-praktik sufi-sufi murni, serta dengan ritus salat berjamaah dan ibadah setempat yang dimonopoli para imam, guru pengajian, sultan, atau emir pewaris dinasti negara-negara Islam lama; dan juga berdampingan dengan ritus-ritus tersendiri dari berbagai imam reformis dan sekte pinggiran. Tradisi kewalian pada umumnya terkait dengan sistem tarekat, dan bahkan acap disamakan dengannya dalam persepsi orang.

Seperti telah kita lihat di atas, sistem tarekat memadukan suatu struktur dasar sufi dengan suatu organisasi sosio-religius yang disusun di sekitar suatu hierarki rohaniwan. Landasan mistis sufi mengatur hubungan orang-orang yang merasa terpanggil oleh Allah untuk melampaui praktik agama biasa agar dapat memfokuskan diri pada pemusatan pikiran kepada Allah, bahkan pada penyatuan dengan-Nya. Dalam usaha itu mereka dibimbing, dan memang wajib dibimbing oleh seorang guru yang merupakan salah satu mata rantai dalam silsilah rohani yang menghubungkan si salik (*sālik*, orang yang maju di jalan Allah) dengan Tuhan. Kerangka sosio-religius sebaliknya tidak berlandasan tuntutan seagung itu. Orang-orang biasa mengharapkan entah keuntungan sosial, berkah ilahi, kehangatan hidup bermasyarakat atau hubungan perlindungan dari seorang "wali", baik yang sudah meninggal maupun yang masih hidup. Kendati setiap tarekat pada intinya adalah lingkungan timbulnya sufi-sufi, mistikus yang sesungguhnya amatlah langka dan berfungsi sebagai "jantung" tarekat itu. Orang biasa terlahir dalam satu tarekat dan bila menjalankan ritus-ritus permohonan yang tak terpisahkan darinya, ia mengharapkan (terutama dari kader dan pendiri tarekat) berbagai keuntungan yang bersumber pada hubungan khas mereka dengan Allah. Keuntungan yang didapatkan itu pada galibnya merupakan dampak dari suatu berkah yang efisien yang terpancar dari orang yang dikeramatkan itu karena hubungannya yang dekat dengan Tuhan, garis keturunan, atau kedekatan dengan keluarga, tubuh, atau makamnya. Bukti, tanda kewalian dan pengungkapan sifat sang wali itu, di sini sebagaimana di tempat lain, adalah karomah (keajaiban) yang diyakini dilakukan olehnya berupa perbuatan luar biasa yang menunjukkan bahwa ia terpilih dan mempunyai berkah. Setiap kelompok rohaniwan tarekat mempunyai daftar lengkap dari karomah-karomah itu, yang menjamin bahwa sang wali sudah berada di luar batasan-batasan dunia awam. Karomah-karomah itu juga merupakan landasan yang dipakai pengikut wali untuk memohon anugerah-anugerah konkret darinya.

Dalam rangka ini, sang wali, sebagai landasan dunia tarekat, pertama-tama merupakan orang yang telah mengabdikan diri kepada jalan

tasawuf dan yang kian lama kian menyatu dengan Tuhan, yang pada gilirannya memberkahinya, baik secara langsung dalam bentuk anugerah maupun secara tidak langsung, dengan suatu barokah yang dapat dia salurkan kepada manusia lainnya. Seorang "kekasih Allah" ini, berkat sakralisasinya yang mirip sakralisasi kurban, adalah dengan sendirinya seorang perantara antara umat biasa dan Tuhan yang "jauh". "Wali hidup", yang di Senegal disebut "wali tersembunyi", sangat dihormati. Orang mendekatinya dengan rasa hormat bercampur takut. Dia dimintai bantuan untuk mengatasi masalah kesehatan, kesialan nasib, keturunan, atau untuk melawan pengaruh sihir. Akan tetapi, kendati orang ini adalah penghubung dengan dunia sakral, bukanlah dia yang menjadi tujuan ritus ziarah yang dialamatkan kepadanya. Dia menganggap diri tidak lebih daripada salah satu dari sekian banyak mata rantai, satu komponen, dan bukanlah salah satu ujung dari suatu hubungan antara dua unsur, seperti halnya dengan jin. Meskipun sifat "kewaliannya" dapat berasal dari hubungan kekrabatan dengan salah satu "kekasih Allah", pada galibnya dia hanyalah wakil dari-Nya.

Tradisi kewalian dalam artian harafiahnya pada dasarnya menyangkut orang yang sudah mati. Tempat tujuan ziarahnya adalah makam seorang "wali" yang telah wafat, dan hidup dengan cara lain di sorga, setelah dia mencapai hal yang diidamkannya yaitu menyatu dengan Allah. Akan tetapi, meskipun dia tidak dapat diharapkan menjadi perantara langsung (kecuali dalam kasus yang istimewa), jenazahnya—seperti juga daging kurban persembahan, benda-benda yang telah mengelilinginya, tempat tinggalnya, keturunannya—semuanya berbagi berkahnya. Karena "merembetnya" barakah sang wali itu, maka keturunannya, sebagaimana juga keturunan Nabi Muhammad, menjadi perantara antara peziarah dan sang wali, sebagaimana juga makamnya menjadi ziarah. Itulah juga sebabnya jajaran kader tarekat atau cabang tarekatnya, memainkan fungsi yang mirip fungsi kependetaan, sambil menjadi sumber keuntungan sosial dan material. Tugas-tugas perawatan makam wali, masjid yang mendampinginya, pusat ziarah, dan pelayan-pelayan ritus, semua menuntut adanya suatu organisasi keagamaan. Organisasi ini bertangung jawab juga untuk mengatur pembaiatan yang menyangkut suatu elite kecil maupun suatu jaringan zawiyah yang tersebar luas. Zawiyah tersebut merupakan sejenis mukim sementara, yang bergabung di sekitar beberapa *marabout* terbaiat, yang berfungsi sebagai pelayan ritus sehari-hari sembari merangkap sebagai pendidik, pembimbing spiritual untuk calon-calon sufi, dukun pengobat, wakil masyarakat, dan pemungut dana. Semuanya itu dipusatkan di sekitar makam pokok pendiri dan makam-makam "wali sekunder".

Jadi, tradisi kewalian adalah titik temu beberapa jalur komunikasi dengan yang suci, yaitu pertama, jalur pembaiatan dari silsilah rohani yang dimulai oleh wali pendiri—yang mendapatkannya dari Sang Khaliq, dari Nabi Muhammad atau dari wali lainnya—berdasarkan hubungan guru pembaiat dengan murid; kedua, jalur keagamaan yang terdiri dari jajaran kader-kader tarekat, yang sepenuhnya mengabdikan diri pada tugasnya dan mencari nafkah darinya melalui pemberian-pemberian umat yang diberikan sebagai imbalan atas perlindungan wali; dan ketiga, ikatan sosial patron-klien yang mengaitkan, sering sejak masa kanak-kanak, pengikut biasa yang terlahir dalam tarekat dengan sistem itu seluruhnya, dengan makam dan dengan sang wali sendiri. Sedikit sekali kasus ziarah yang tidak masuk dalam kerangka ini, meskipun dapat disebut di sini kasus yang telah kami temukan di Niger, di kawasan lembah Maradi, di mana peziarah menghormati 40 wali yang konon adalah anggota suatu kafilah syarif yang terbunuh di pinggir Danau Madaroumfa[16].

Organisasi Ziarah

Pada umumnya, seperti yang telah kami lihat di atas, organisasi ziarah menjadi tanggung jawab suatu tarekat atau salah satu cabangnya. Tarekat Qādiriyah dalam hal ini adalah yang paling longgar organisasinya. Sebaliknya tarekat Tijaniyah tersentralisasi secara ketat baik di sekitar makam pendirinya yang berasal dari Marroko maupun di sekitar berbagai pusat lainnya, yang kebanyakan terletak di Senegal. Masing-masing pusat terkait dengan cabang tertentu: cabang golongan Sy di Tivavouane (didirikan tahun 1802 oleh Al Haj Malik Sy); cabang golongan Nyass di Kaolak (didirikan tahun 1910 oleh Ibrahim Nyass); cabang golongan Tukulor di Madina Gounass (didirikan oleh Muhammadu Saydu Ba). Tarekat Muridiyah itu sendiri, yang sampai akhir-akhir ini terkonsentrasi di Senegal dan bersuku Wolof itu, memiliki suatu struktur yang sangat terpusat. Khalifahnya (*serigne*) mengontrol suatu jaringan *dara* pedesaan (wilayah pertanian sekitar pesantren) yang sangat luas, yang telah mengatur sebagian besar dari proses penyebaran kacang tanah di Senegal, di samping suatu jaringan *daira* perkotaan (wilayah di sekitar masjid di kota).

Dilihat dari sudut ruang, ziarah terpusat di sekitar suatu tempat yang diagungkan, yang merupakan makam pendiri utama atau pendiri cabang setempat. Di sekitarnya muncul kota suci, masjid pusat, istana khalifah, dan pusat ziarah. Tempat itu merupakan pusat suatu sistem pemungutan

---

[16] G. Nicolas (1975).

dana yang dipakai untuk perawatan tempat, pembiayaan kader-kader tarekat, serta biaya amal. Fungsi lainnya adalah sebagai pusat berkumpulnya para anggota tarekat, serta tempat mencari perlindungan, sejenis negara dalam negara. Tarekat Qādiriyah, yang lebih menekankan aspek zuhud (*zuhd*, petapaan) daripada tarekat lainnya, hanya memiliki pusat-pusat lokal, selain makam wali Abd al-Qādir al-Jīlānī, yang terletak di Bagdad. Pusat-pusatnya yang tersohor terdapat di Mauritania (di Nimzat, Sadi Bou dan Boutlimit), di Say dan Agades (tempat Malam Djibril) di Niger, di pegunungan Fouta Djalon, dan di Sokoto di Nigeria (makam Usman dan Fodyo, penganjur jihad pada abad ke-19 serta pendiri "khalifah" Sokoto). Tarekat Tijaniyah lebih tersentralisasi: selain Fes (Marokko), tempat makam pendirinya (Ahmad al-Tijani), 'Ain Mahdi dan Tamasin (Aljazair), kebanyakan cabang-cabang tarekat itu di Afrika Barat berada di "pinggir", yaitu di Senegal. Cabang Omariyahnya, yang pusat pokoknya ada di Saint Louis, tidak memiliki makam pendirinya, karena El Haj Omar Tall menghilang tanpa bekas. Sebaliknya, kota Tivavouane dekat Dakar, merupakan suatu tempat suci yang setiap tahun dikunjungi oleh ribuan peziarah yang datang dari berbagai negara. Kota Kaolack, di daerah Saloun, adalah pusat dari cabang Nyassiyah, yang lebih sedikit pengikutnya di Senegal tetapi amat berpengaruh di seluruh kawasan Afrika Barat, terutama di Nigeria, khususnya di Kano. Madina Gounass, di Senegal bagian timur, adalah satu pusat perantauan suku Tukulor dan Peul, serta pusat aliran Islam yang sangat puritan dan fundamentalis. Cabang Hammaliyah sendiri mempunyai pusat ziarah di makam Syekh Hama Oullah di Montluçon, Prancis, tempat syekh itu meninggal dalam pembuangan. Menyangkut tarekat Muridiyah, pusatnya adalah kota suci Touba, yang dalamnya terdapat makam Amadou Bamba, masjid yang terbesar di Afrika, suatu perpustakaan raksasa, serta istana khalifah atau *serigne*-nya. Kota suci ini, yang merupakan suatu negara dalam negara, memiliki hukum tersendiri, berdasarkan penerapan ketat dari hukum syariat, dan lama angkatan kepolisian Senegal dilarang memasukinya.

Dari sudut duniawi, momentum pokok dari tradisi kewalian, baik di Tivavouane, Kaolack, Madina Gounass, maupun Touba, adalah ziarah besar tahunan di makam sang wali. Ziarah itu dinamakan *gamou* atau *mawlud* di Tivavouane dan Kaolack, *magal* di Touba, *daka* di Madina Gounass (istilah *hajj* dipakai hanya untuk ziarah ke Mekkah). Ziarah besar itu dapat mengumpulkan hingga ratusan ribu pengunjung, baik pengikut tarekat maupun bukan. Acara terdiri atas kunjungan (*ziyārah*) ke sang khalifah, lengkap dengan sumbangan yang dipersembahkan kepada tarekat dan kegiatan amalnya, dan kunjungan ke makam wali. Di luar Senegal yang ada hanyalah ziarah setempat atau sewaktu-waktu.

Pengelolaan ritus ziarah, seperti juga pengelolaan kota suci dan tarekat yang terkait dengannya, diurus oleh kelompok agamawan yang untuk sebagian besar identik dengan kader-kader tarekat yang bersangkutan. Kelompok itu terdiri dari beberapa jenis pelayan ritus ziarah. Yang tertinggi adalah khalifah, yang dipilih oleh suatu dewan terbatas yang terbentuk dari keturunan pendiri. Pribadi pemuka agama ini sangat dihormati. Ketetapan-ketetapannya (*ndigel* dalam bahasa Wolof) sering diikuti secara buta oleh pengikutnya, kendati menyalahi hukum negara. Dia dikelelingi oleh anggota lain dari dinasti suci itu, yakni para "*marabout* besar" yang masing-masing merupakan pembimbing pribadi dari sejumlah besar muridnya (disebut *talibé* atau *murid*), di samping sejumlah kelompok pengikut lokal. Di bawah kelompok ini terdapat pelayan agama biasa. Mereka mengemban tugas setengah pendeta dan membimbing baiat serta mengurus hubungan dengan wali, termasuk dalam hal berkahnya. Dalam tarekat Muridiyah ditambahkan kelompok personalia lainnya, yang memainkan peran yang mirip peran bruder pembantu di biara Nasrani, yaitu para Baye Fall. Karena pada awalnya mereka adalah murid dari seorang guru yang menganjurkan kerja sebagai pengganti salat, mereka tidak menjalankan salat dan tidak begitu aktif menjalankan agama. Akan tetapi, mereka bertanggungjawab atas perawatan kompleks makam, atas tugas kepolisian yang ketat dalam kota dan selama ziarah, serta mengemban beberapa tugas lainnya. Dalam tempat suci yang lebih kecil, wakil keluarga pendiri atau imam setempatlah yang mengatur hubungan antara umat dan makam keramat. Hendaknya dicatat di sini bahwa pada periode pasca Perang Dunia II, ciri khas dari tarekat Muridiyah di Senegal yang mengagungkan dan mengutamakan pekerjaan fisik, memunculkan jaringan produksi kacang tanah yang luas, yang berkembang atas dasar komunitas-komunitas pertanian kecil yang terdiri dari *marabout-marabout* biasa dan murid-muridnya. Mereka mengembangkan komoditas pertanian itu demi guru dan tarekat mereka. Dengan demikian, para "*marabout* kacang tanah"[17] telah menjadi kekuatan ekonomi yang memonopoli sebagian besar dari kekayaan negara Senegal ini. Situasi yang demikian, yang banyak dikritik, kini dijadikan sasaran reformasi yang menginginkan pendiri kembali hanya berkonsentrasi pada ajaran sufi. Akan tetapi, seperti dikatakan oleh beberapa pengamat, penyimpangan sesaat dan setempat ini tidak mewakili seluruh sistem tarekat Afrika Barat.

Setiap jaringan yang sedemikian terpusat pada makam seorang wali berikut ziarahnya dalam beberapa hal memenuhi fungsi seperti suatu "gereja". Masing-masing memiliki kelompok rohaniwan, umat yang taat

---

[17] J. Copans (1950).

pada wibawa *marabout*-nya, pengikut-pengikut kurang taat yang puas dengan hanya menghadiri ritus-ritus khasnya atau yang cukup dengan mengharapkan berkah sang wali dan kaum kerabatnya, serta umat biasa yang hanya mengharapkan keuntungan-keuntungan dari orang-orang itu. Kadang kala jaringan-jaringan tersebut mendapatkan kebanyakan anggotanya dalam suatu suku, misalnya orang Peul atau Tukulor untuk beberapa cabang tertentu dari tarekat Tijaniyah dan orang Wolof untuk tarekat Muridiyah. Ada kalanya juga suatu kategori atau suatu komunitas terkumpul dalam tarekat tertentu, misalnya anggota kasta tertinggi dalam tarekat Nyassiyah, sebagai pewaris "jihad" tahun 1804 di Sokoto. Sebenarnya selalu ada hubungan sangkut paut antara berbagai fungsi petugas agama, termasuk di antaranya yang menyangkut ritus ziarah ke makam wali itu sendiri. Akan tetapi ritus ziarah ke makam wali itulah yang menghidupi seluruh sistem, apalagi mengingat perannya agar tarekat-tarekat berakar di kalangan rakyat jelata. Jajaran hierarki tarekat-tarekat memang diperkuat citranya oleh tradisi kewalian, dan hal itu cenderung menimbulkan penyimpangan-penyimpangan berjenis "patronage" (hubungan patron-klien), sehingga tarekat merupakan kekuatan politik yang harus diperhitungkan oleh pemerintah. Meskipun zaman kini tidaklah mendorong munculnya jihad dari tarekat-tarekat seperti pada zaman pra-kolonial, para pewaris wali-wali selalu dapat mendukung partai-partai politik tertentu, mempengaruhi pemilih-pemilih, memberikan dukungan kepada calon ini atau itu, mendukung atau bahkan mengatur gerakan lokal untuk menentang kebijaksaan pemerintah yang dianggap merugikan massa rakyat. Dalam kaitan dengan proses-proses tersebut, pimpinan tarekat tertentu dapat bersikap sebagai kekuatan tandingan atau sebagai kekuatan "feodal" yang menghadapi pemerintah sebagai mitra setara. Mereka berbuat demikian dengan mengandalkan kepercayaan umat dan terutama rasa hormat dari umat itu terhadap keputusan sang wali. Di samping itu, anggota-anggota tertentu dari dinasti wali dapat bersikap sebagai "*marabout* presiden" (semacam dukun presiden), terutama dengan menawarkan perlindungan supranaturalnya kepada penguasa dengan imbalan-imbalan material tertentu. Akan tetapi, proses-proses serupa hanya menentukan di Senegal. Hal seperti itu tidak berlaku lagi di Nigeria Utara sejak kudeta 1966. Di samping itu, pemimpin tarekat di mana-mana harus memperhitungkan kehadiran kelompok reformis yang tidak hanya menentang "tradisi kewalian", tetapi juga menghadapinya secara agresif dan keras. Sebaliknya, jaringan tradisi itu merupakan benteng yang kuat terhadap aliran-aliran fundamentalis, apalagi mengingat bahwa mereka terancam langsung olehnya. Berkenaan dengan hal ini, ancaman reformis mendorong pimpinan tarekat untuk kembali ke sumber ortodoksi Islam dan

ortodoksi aliran sufi (yang cenderung diabaikan pada zaman kolonial), kadang-kadang sampai mengadopsi sikap yang mirip fundamentalis. Pecahan-pecahan yang timbul di kalangan tarekat cenderung membatasi pengaruh politiknya, namun akarnya yang kuat dalam tradisi ziarah memungkinkan mereka untuk menahan penantang-penantangnya.

Apa pun penyimpangan yang terjadi, pusat-pusat tarekat merupakan pusat kegiatan religius kerakyatan yang sangat aktif. Apalagi mereka mengontrol sebagian besar dari kegiatan penyembuhan yang luas, termasuk teknik pencegahan penyakit dan teknik kontrol dari hal-hal yang tak terduga, yang semuanya terkait dengan kekuatan supranatural yang terpancar dari para wali dan selalu siap dipakai. Peranan hal-hal seperti itu dalam pikiran rakyat sangat penting. Tentunya para wali bukanlah satu-satunya golongan yang memenuhi fungsi-fungsi tersebut, namun mereka merupakan bantuan terakhir untuk siapa saja dalam menghadapi kemalangan atau mencoba melawan nasib. Namun, tradisi kewalian itu kini sebagian terancam oleh dibukanya tarekat-tarekat bagi pengikut baru dari Barat atau yang berasal dari diaspora bekas budak Afrika di Amerika dan Karibia, demikian juga oleh gerakan pemurnian yang muncul dalam kepemimpinan beberapa tarekat, yang lebih menekankan dimensi mistis daripada dimensi (permohonan bantuan) yang baru disebut di atas. Kasus-kasus ziarah di luar kerangka tarekat amat langka dan umumnya didasari hubungan antara wali dan pengikutnya yang lebih samar dan tidak begitu teratur, dengan kunjungan-kunjungan spontan ke makam disertai persembahan kurban, yang diadakan sesuai dengan kebutuhan pengikutnya.

Peralihan dari Ritus Lama atau Bukan?

Kebiasaan-kebiasaan ziarah yang dibicarakan di sini kerap dipersepsikan sebagai lanjutan dari ritus pra-Islam. Itulah satu interpretasi yang selalu ditemukan dalam penilaian praktik ziarah ke makam wali seperti ini. Memang semua ritus ziarah yang tersebar dalam masyarakat berkembang berdasarkan suatu proses rekomposisi yang terus berkelanjutan dan berada di luar ruang ortodoksi dogmatis yang dikuasai sepenuhnya oleh ulama-ulama dan juru interpretasi mitos-mitos dasar lainnya. Sementara itu, secara paradoksal mengingat stereotip umum yang mereduksikan Islam Sahara Selatan menjadi tak lebih suatu ragam "Islam Hitam" yang "pasti" marjinal, dan oleh karena itu tak bisa lepas dari "sinkretisme", ritus ziarah tampaknya lebih terkait dengan sistem tarekat, yang seluruhnya diimpor dari Magribi, dan bukan merupakan "sisa-sisa" ritus kuno Afrika. Bertahannya kepercayaan-kepercayaan kuno itu terlihat dalam ritus yang bersifat "lebih pribumi" misalnya ritus kesurupan, peramalan, persem-bahan, pemakaian jimat, hubungan yang taksa dengan "jin-jin", peran

marabout biasa sebagai perantara—yang sering jauh sekali dari praktik yang dibicarakan di atas[18]—atau juga peran dari para syarif[19]. Berbeda dengan keadaan yang ditemukan di Magribi, dan mungkin oleh karena ritus kepercayaan tradisional di Afrika Barat masih hidup dan berada di luar ruang penyebaran agama Islam dan Nasrani, maka tidak terdapat benang merah antara ritus-ritus tersebut dan kewalian Islam yang disebut di atas itu. Keadaan ini tidak berarti bahwa ritus kewalian Islam tidak juga ikut memanfaatkan model, praktik ataupun kebiasaan dalam penghayatan hubungan dengan kekeramatan yang berasal dari berbagai warisan agama pribumi yang kompleksitasnya telah disinggung di atas. Demikianlah, dalam masyarakat ini atau itu kita dapat menemukan berbagai kesamaan pada kultus leluhur, pada pohon kosmis, ataupun pada ritus pembaiatan. Tampaknya ritus ziarah Islam juga mendapat hikmah dari merosotnya ritus-ritus kesurupan yang lalu mulai terpusat di sekitar sosok jin, yang sepertinya berfungsi sebagai pengganti dari leluhur yang hilang itu. Dalam garis besarnya, sang wali memanglah menggantikan leluhur itu yang makamnya dulu merangkap sebagai altar. Akan tetapi, banyak masyarakat Afrika Barat, yang landasannya lebih rumit, telah mengembangkan pola-pola hubungan dengan arwah orang mati lain, terutama melalui sistem dinasti. Ziarah kubur di atas tampaknya berkembang dalam situasi kehampaan lembaga-lembaga kuno yang mengatur hubungan dengan orang-orang yang mati, dan merupakan akibat dari munculnya kesatuan-kesatuan politik yang besar, dari perbudakan, serta dari ambruknya kerajaan-kerajaan yang lama. Mungkin saja bukanlah suatu kebetulan bahwa kebanyakan pusat ziarah dari Afrika Barat terletak di Senegal, yang masyarakatnya paling banyak mengalami disintegrasi pada masa penjajahan.

Sementara itu, masih perlu dijelaskan mengapa justru tradisi kewalian ini, yang tidak dapat dianggap sebagai warisan tradisi asal Senegal atau Gambia, justru terpusat di Senegal. Pemusatan fenomena kewalian di Senegal itu didorong oleh penyebaran ke luar dari penerus-penerus "jihad" Torodo, yang mendirikan suatu negara Islam di lembah sungai Senegal, atau Fouta Toro[20], pada tahun 1776. Pemusatan itu juga didorong oleh adanya kaum pengembala nomad, yaitu Peul, oleh tarekat

[18] G. Nicolas (1985a).

[19] Sebagai anggota keluarga besar Nabi Muhammad, kaum syarif dihormati di seluruh Afrika Barat. Mereka dianggap memiliki kekuatan adikodrati (supranatural).

[20] Daerah di Senegal yang dibatasi di sebelah baratnya oleh Sungai Senegal, antara Dagana dan Bakel (catatan penerjemah).

Tijaniyah, serta oleh pembentukan kesatuan kolonial Afrique Occidentale Française (AOF, 'Afrika Barat Prancis') dengan ibu kotanya di Dakar, yang merupakan pusat persiapan penyiar agama Islam ke seluruh kawasan berbahasa Prancis. Akan tetapi, di bagian Timur, dan terutama di Nigeria Utara, tempat pemerintahan Islam telah mapan dan bertahan, dan kaum penganjur "jihad" telah berubah menjadi raja yang berpengaruh hingga kini, situasinya kurang menguntungkan penyebaran tradisi kewalian. Namun, sukses cabang Nyassiyah dari tarekat Tijaniyah di kerajaan Kano disebabkan terutama oleh faktor-faktor politik (konflik antara keemiran tersebut dengan "khalifah" Sokoto). Tradisi ziarah di makam-makam Usman dan Fodyo di Sokoto serta gurunya Jibril di Agades didasarkan pada karisma politik kedua pembaharu tersebut. Pemusatan fenomena kewalian di Senegal juga ditunjang oleh ketegangan yang terasa di kawasan lembah Sungai Senegal antara kaum "Hitam-Afrika" di satu pihak dan kaum "Berber-Arab" di lain pihak. Hal ini terutama berlaku dalam kasus tarekat Muridiyah, yang penyebarannya bersifat sangat lokal, seperti dilihat di atas, sebelum terjadi pembukaan baru-baru ini kepada orang Barat dan orang Afrika-Amerika dan Karibia keturunan budak itu. Munculnya pengikut baru ini dalam tradisi lokal dapat saja mengancam pusat-pusat ajaran sufi, yaitu tarekat-tarekat yang selama ini merupakan penjaga tradisi kewalian tersebut. Ini bisa terjadi karena penganut-penganut baru di atas pada galibnya mencari suatu padanan pada "akar" mereka yang tidak dikenal dan diimpi-impikan, serta acuan-acuan yang terkait dengan identitas "black" (hitam), suatu identitas yang kemudian ditambat secara simbolis di pusat-pusat ziarah yang dibangun di sekitar makam-makam leluhur besar di atas. Akan tetapi, ancaman ini diimbangi oleh munculnya sekelompok penganut baru lagi, terutama orang-orang Barat, yang lebih tertarik oleh pendekatan mistis murni daripada oleh ritus ziarah yang dimaksud. Bagaimanapun juga, fenomena ziarah itu tetap merupakan dasar sikap keagamaan massa yang setiap tahun berbondong-bondong ke makam-makam wali dan penerusnya.

Walaupun kini diserang secara tajam oleh penganjur reformasi Islam beraliran Salafi atau Wahhabi yang makin besar jumlahnya, terutama di kalangan-kalangan terdidik, teknokrat dan perkotaan, agaknya tarekat-tarekat Afrika Barat, seperti halnya tarekat-tarekat Marokko, masih mampu menghadapi penentang-penentang itu, kendati dengan mengadakan berbagai reformasi dalam bidang akidah dan dengan berkompromi dengan fundamentalisme. Sesungguhnya kekuatan mereka terletak dalam berakarnya tarekat pada kewalian, yang menjamin dukungan kuat dari berbagai lapisan masyarakat. Presiden Iran Rafsanjani benar-benar menyadari hal itu

pada waktu kunjungannya ke kota suci Touba[21], ketika dia menghadiri Puncak OKI (Organisasi Konferensi Islam) di Dakar pada waktu bulan Desember 1991. Kunjungan ini merupakan suatu tanda pengakuan yang bertepatan dengan berakhirnya zaman rasa minder dari penjaga-penjaga tradisi kewalian terhadap penentang-penentangnya yang menuduh mereka menyimpang dari akidah dan tunduk pada tahayul, tuduhan yang diperkuat oleh bertahannya citra negatif dari kaum "Arab-kolonial" terhadap "Islam Hitam" itu. Makin dalam orang-orang Islam dari kawasan Selatan Sahara terintegrasi dalam umat Islam antarbangsa, tempat mereka langsung berhubungan dengan penganut sesama agama dari berbagai negeri, makin mereka menyadari bahwa ada ratusan juta orang Islam lainnya yang mengikuti kepercayaan dan praktik serupa, tanpa harus dicap marjinal ataupun "negro". Sukses penyebaran ajaran tarekat-tarekat Afrika Barat ke tengah masyarakat Barat dan lingkungan yang mempunyai pendidikan barat, terutama seperti tampak dalam ziarah-ziarah ke makam walinya, membenarkan mereka dalam keyakinan itu. Dengan demikian, penjaga-penjaga makam itu makin percaya diri untuk menghadapi serangan dari penganjur reformasi Islam yang agresif.

[21] Universitas Islam Mesir al-Azhar, salah satu pusat pengajaran Sunni yang paling terkemuka, memberikan pengajaran di Touba dengan bantuan 17 ulama Mesir. Al-Azhar menerima di kampusnya di Mesir mahasiswa yang semula dididik di tempat keramat Muridiyah di atas (S. Khadim 1993). Khalifah Touba mempunyai juga hubungan yang mantap dengan Kolonel Khadafi.

TOUBA DI SENEGAL
PUSAT TAREKAT MURIDIYAH

A. Moustapha Diop[1]

Senegal, suatu negara yang terletak di ujung barat Afrika, dari sudut pandang Islam, memiliki suatu kekhasan yang berasal sekaligus dari ciri pribuminya dan dari hubungannya dengan masyarakat Islam internasional. Proses pengislaman negeri ini, yang dimulai sedini abad ke-11, baru betul-betul aktif pada akhir abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Islam Senegal terdiri dari sejumlah tarekat yang sebagian berasal dari luar (Qādiriyah dan Tijaniyah) dan sebagian tumbuh dalam negeri sendiri (Layen dan Muridiyah). Munculnya tarekat-tarekat terakhir ini bertepatan dengan periode kemelut sosial dan politik yang menggoncang sebagian besar negara Senegal yang kita kenal kini, apabila kekuasan *damel-damel* (raja-raja) digantikan oleh administrasi pemerintahan Prancis dan oleh pembimbing-pembimbing spiritual; yaitu saat istana-istana kerajaan digantikan pula oleh kota-persinggahan dan desa-keramat.

Kajian ini membicarakan salah satu dari sekian banyak desa-keramat yang telah lambat laun menjadi tempat pertemuan tahunan dari pengikut tarekat Muridiyah serta kota yang paling utama dalam proses pembentukan identitas Muridiyah.

Touba: Dari Desa Terasing ke Kota Lima Menara

Pendiri tarekat Muridiyah adalah Amadou Bamba Mbacke (1850-1927). Tokoh yang berasal dari keluarga ulama itu selama masa remajanya mempunyai hubungan dengan tokoh-tokoh yang menentang penjajahan Prancis seperti Lat Dior, yakni raja daerah Cayor yang telah jatuh dan diberi suaka oleh Maba Diakhou Ba di daerah Saloum. Setelah kerajaan Cayor terpecah-belah, ia kembali ke daerah Baol, tempat kelahirannya dan menetap di desa keluarganya di Mbacke-Baol, tempat ia mengajarkan

---

[1] Penulis adalah dosen di Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris.

agama sembari menulis *qasidah* (puisi agama). Sekitar tahun 1888, ia meninggalkan Mbacke dan mendirikan sebuah desa baru, Darou Salam. Ke tempat barunya itu berdatangan murid-murid untuk menuntut ilmu atau mencari bimbingan politik. Dia konon sering berlalu-lalang di tanah belukar Sahel untuk berkhalwat selama beberapa hari. Pada suatu hari, ketika dia sudah berumur 40 tahun dan sedang pulang ke rumahnya, konon berkat penampakan malaikat Jibril, dia menemukan tempat yang telah dicarinya selama tiga puluh tahun. Pada waktu itu dia berhenti di depan sebuah pohon dan berdoa. Ketika dia sedang bersujud, dengan dahinya menyentuh tanah, dia konon melihat "ikan yang memanggul bumi" dan mulailah dia "tertawa kesenangan, sehingga suara tertawanya terdengar dari jarak beberapa kilometer; kemudian dia memanjatkan puji syukur kepada Tuhan".

Pohon tersebut, tepatnya sebatang pohon *baobab*, yang menjorok di atas sebuah kuburan "makhabra", diangkat menjadi *baobab* kebahagiaan, kemakmuran, dan kelanggengan, yaitu *baobab* sorga: *Gouye Tekhe* dalam bahasa Wolof. Penampakan itu terjadi pada bulan Safar menurut sistem penanggalan Islam. Ibra Fall, sahabat setia Amadou Bamba, menancapkan sebuah tongkat (*hir* dalam bahasa Wolof) di tempat gurunya bersujud itu; kemudian dia menancapkan sebuah tongkat lain di tempat Amadou Bamba berdoa sembari berkata, "Itulah tempat saya harus dikubur, dan akan saya bangunkan, tepat di tempat ini, sebuah bangunan yang akan berpancar keagungannya ke seluruh penjuru dunia". Tempat itu dinamakan Touba, yang dalam bahasa Arab (*taubah*) menurut cara pengucapannya yang berbeda-beda, dapat berarti "kembalinya ke hadirat Tuhan melalui jalan zuhud (*zuhd*, pertapaan)", titik pertemuan, kerumunan orang, atau nama Madinah; Touba juga berarti "pohon sorgawi yang pada setiap daunnya tertulis nasib baik dan buruk setiap manusia".

Darou Salam kemudian menjadi suatu tempat berkumpulnya murid-murid yang mencari hakekat hidup, dan dengan demikian suatu tempat pembangkang di mata pemerintahan kolonial Prancis. Walaupun Amadou Bamba tidak terjun dalam gelanggang politik, dia dibuang ke Gabon pada tahun 1895. Hijra paksa itu memperbesar lagi martabat guru dari Touba itu, dan konon ia membuat berbagai karomah (keajaiban): Amadou Bamba, ketika dikurung dalam sebuah penjara dengan seekor singa yang lapar, berhasil menjinakkannya; Bamba "membentangkan sajadahnya dari kulit di atas ombak biru samudra untuk salat fardunya", dan sebagainya.

Amadou Bamba pulang ke Senegal pada tahun 1902, setelah banyak surat dukungan dikirimkan ke Gubernur Senegal dan dengan bantuan wakil Senegal di Parlemen Prancis, yakni François Carpot, seorang campuran Afrika-Eropa dari kota Saint-Louis. Dia kemudian menetap di Desa Darou-

Marnāne ("yang haus, minum" dalam bahasa Wolof). Orang berbondong-bondong ke tempat itu sehingga pemerintah kolonial Prancis, yang takut akan "jihad" yang diserukannya, membuangnya sekali lagi, kali ini ke Mauritania, tempat dia tinggal hingga tahun 1907. Sepulangnya dari situ, dia ditempatkan di bawah pengawasan di daerah Jolof dan baru pada tahun 1912 diizinkan pulang ke daerah Baol di Diourbel, tempat dia meninggal 15 tahun kemudian.

Setahun sebelum wafat, Amadou Bamba menyatakan keinginannya untuk membangun sebuah masjid besar di Touba. Pembangunan dimulai pada tahun 1926 dan rampung pada tahun 1963. Masjid itu diresmikan pada tahun yang sama pada kesempatan pertemuan tahunan kaum Muridiyah.

Magal Touba: Mengharapkan Legitimasi

Setelah pendiri tarekat Muridiyah wafat, muncullah organisasi "kepemimpinan *marabout* Muridiyah". Pada puncak tertinggi jajarannya terdapat khalifah utama, kemudian, di bawahnya, para khalifah—yaitu keluarga dekat atau sahabat pendiri—kemudian para syekh dan akhirnya para *serign* atau *marabout* biasa.

Khalifah utama adalah pewaris Amadou Bamba; dia mengemban tugas menjaga warisan spiritual dan ekonominya serta membimbing pengikut-pengikutnya. Tarekat Muridiyah memiliki "dimensi kolektif: pekerjaan kolektif, *daara* (sekolah al-Qur'an), rasa hormat, sumbangan sukarela, ziarah, dan *magal*". *Magal*, yang berarti "menghormati seseorang", adalah saat yang paling penting bagi kaum Muridiyah, suatu acara yang dinanti-nantikan sepanjang tahun, ketika akan berlangsung "pertemuan" dengan Serign Touba (nama akrab dan sekaligus penuh hormat yang diberikan kepada pendiri tarekat).

Magal pertama diadakan pada tanggal 19 Oktober 1928 (19 Muharram) oleh khalifah utama yang pertama, Amadou Moustapha, putra sulung Amadou Bamba, sebagai peringatan atas ulang tahun pertama wafat sang ayah. Di mata khalifah ini, acara *Magal* seharusnya ditandai dengan dua hal sekaligus, yakni kesederhanaannya—karena merupakan saat berduka dan bertakwa di sekitar makam almarhum Amadou Bamba—dan mulainya sesuatu kegiatan: "Saya meminta kepada teman seagama yang hendak meluangkan waktu dengan kegiatan agama, agar membantu saya mengangkut batu-batu yang dibutuhkan untuk memulai pembangunan masjid Touba".

Tanggal dan makna acara *magal* diubah oleh khalifah kedua, Falilou Mbacke, pada tahun 1946. Untuk khalifah ini, *magal* harus dirayakan setiap tahun pada tanggal 18 bulan Safar, karena tanggal itu bertepatan

sekaligus dengan pulangnya Amadou Bamba dari tempat pembuangannya di Gabon, juga dengan penampakan “ikan yang memanggul bumi”, dan dengan pemilihan tempat tinggal terakhirnya di kota Diourbel. Dengan menyimpang dari jalan pendahulunya, khalifah yang baru itu menempatkan missinya (1945-1968) dan pola kesetiaannya dalam garis yang telah ditentukan oleh ayahnya, yang pada tahun 1912 pernah mengadakan “*tabaski* yang kedua” (‘īd al-Kabīr) “untuk merayakan dengan berbagai syukuran kepulangannya dari tanah buangan”.

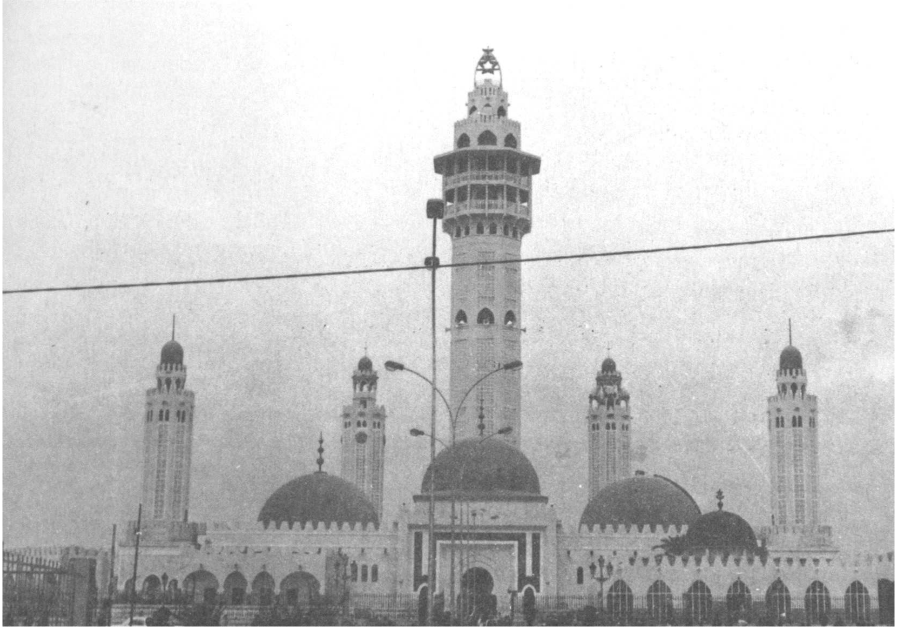
Ritus *Magal*: Antara Ketakwaan dan Harapan Berkah

Dari tahun ke tahun, “acara pertemuan di Touba” itu berkembang menjadi suatu acara yang diikuti secara aktif atau pasif oleh rakyat Senegal. Hari-hari menjelang *magal* dicirikan oleh kegiatan yang semarak dan sekaligus oleh mengendurnya aktivitas ekonomi dan sosial. Semua orang menuju Touba dengan berbagai macam alat angkutan: kereta api, mobil, dokar, bahkan pesawat terbang dari negara-negara Afrika lainnya, dari Eropa, serta dari seberang Atlantik. Selama empat hari penuh, kota ideal kaum Muridiyah disulap menjadi kota bisnis dan sekaligus kota ketakwaan.

Untuk para peziarah pengikut aliran Muridiyah ini, yang lebih peka terhadap hal yang batin daripada yang lahir, Touba adalah suatu tempat untuk bermeditasi dan berdoa. Bagi mereka, hari pertama *magal* adalah satu-satunya hari untuk penyucian, dengan ritus kunjungan ke makam pendiri, acara doa di masjid besar, kunjungan ke kuburan, serta ziarah ke khalifah utama untuk memperbarui ikatan kesetiaan dengannya. Namun sebagian besar murid, seusai ritus wajib di atas—yang dijalankan dengan terang-terangan (seperti tangis-menangis, melempar uang ke makam Amadou Bamba, mencoba meraba-raba permadani yang menyelubungi makam dan lain-lain)—seakan-akan memburu berkah dan mengumpulkan barang-barang religius (pasir dari tempat kuburan pendiri, foto para khalifah, tasbih, kitab al-Qur’an, dan lain-lain). Mereka juga mengunjungi tempat-tempat keramat yang ada, seperti Aynou Rakhmati, atau sumur kebaikan—yang satu tetes airnya saja konon cukup untuk “menyembuhkan segala penyakit, baik penyakit tubuh maupun penyakit yang melekat pada hati”, serta kuburan tempat tumbuh pohon sakral itu. Mereka juga menyaksikan dengan kagum orang Baye Fall (anggota tarekat yang mengurusi bermacam tugas di luar doa) mencambukkan diri dan menuturkan cerita-cerita berbagai karomah. Betapapun dikecam oleh penganut ortodoksi ketat, itu semua ikut membentuk jati diri Muridiyah.



Masjid agung tarekat Muridiyah di Touba (Senegal).



Magal dalam Bidang Politik

Magal juga merupakan suatu ajang interaksi di antara bidang religius dan politik. Hari perayaan yang terakhir disebut "hari resminya", dan acara pada hari itu dihadiri oleh pejabat pemerintah, korps diplomatik, serta tokoh-tokoh masyarakat, yang semuanya datang atas undangan khalifah utama. Hal itu sesungguhnya meneruskan suatu tradisi yang dimulai pada periode kolonial. Pada hari itu dapat dinilai bagaimana hubungan yang sebenarnya antara pemerintah dan pemimpin tarekat Muridiyah. Di belakang ucapan terima kasih, yang bersifat basa-basi, dapat disisipkan berbagai kritik, anjuran negatif, atau bahkan perintah-perintah terselubung yang dialamatkan kepada penguasa sekuler (pemerintah). Pada periode-periode kemelut, pejabat pemerintah menghadiri *magal* demi meningkatkan legitimitasnya atau untuk meminta bantuan moral dan mencari sekutu-sekutu sesaat. Pada waktu *magal* tahun 1960, menjelang ambruknya federasi Mali, para wakil pemerintah Senegal, dengan dukungan implisit dari khalifah utama, memilih memerangi Modibo Keita, yang pada waktu itu merupakan presiden federasi Mali itu.

Magal Sebagai Tempat Sosialisasi Murid

Pada tataran individual, *magal* memungkinkan para pengikut tarekat Muridiyah untuk juga berkenalan dengan sesama anggota Muridiyah dari asal dan status sosio-ekonomis yang berbeda. *Magal* juga membuka peluang untuk mencari panutan dan untuk mencoba memperbaiki, melalui jalan dialog, perbuatan-perbuatan yang dianggap tidak cocok dengan etika Muridiyah. Touba berambisi menjadi sebuah sekolah yang besar, tempat setiap penganut Muridiyah yang taat pada ajaran pendiri, menjadi seorang pendidik dan pedagog.

Bila memperkenalkan keadaan tarekat dalam pidato-pidato yang dialamatkannya kepada para pengikut, khalifah utama selalu menekankan pentingnya pekerjaan serta pendidikan agama. Dia mendoakan Touba agar "menjadi tempat pengetahuan, ketakwaan, kepasrahan kepada Allah, pencerahan", dengan lain kata sejenis sorga buat pengikut yang telah meng-abdikan diri kepada Tuhan dan telah memasuki jalan pencarian keadaan mutlak.

AFRIKA TIMUR

Jean-Claude Penrad[1]

Sejak berabad-abad, mengikuti irama musim, Afrika Timur turut mengambil andil dalam alur perniagaan antarbangsa yang besar. Dengan demikian sejak dini Afrika Timur telah tersentuh pengaruh Islam. Saudagar-saudagar Islam menetap di berbagai tempat di sepanjang pesisir, baik di daratan maupun di pulau-pulau, dan mereka mendirikan berbagai pemukiman merangkap bandar perdagangan. Berbagai penelitian mutakhir oleh ahli-ahli purbakala[2] menunjukkan bahwa sejak abad ke-8 orang Islam sudah hadir di situs-situs tertentu, terutama di Kepulauan Lamu di Kenya bagian utara. Abad-abad berikutnya meninggalkan benda peninggalan berupa situs-situs purbakala yang tersebar dari Somalia sampai Mozambique. Pengetahuan kita tentang situs-situs itu sedikit demi sedikit membentuk suatu sejarah masyarakat Afrika Timur. Di antara bangunan-bangunan yang "berbicara" itu, masjid-masjid dan makam-makam menempati posisi khusus karena merupakan bagian terbesar dari warisan budaya berbentuk peninggalan. Kebanyakan peninggalan itu hanya samar bekas bentuk dan bahannya, sehingga menjadi materi pengetahuan serta juga khayalan. Sebelum ditemukan kembali, banyak di antara peninggalan lama itu terkubur. Yang lainnya bertahan dari abad ke abad secara terbuka di tengah masyarakat yang telah mengintegrasikannya dalam ingatan kolektifnya, sebagai benda yang dikeramatkan, benda religius, atau sebagai benda yang berfungsi sebagai perantara dan pemberi syafaat.

Sementara itu, di Afrika Timur ternyata tidak ada bangunan sepenting makam wali-wali seperti yang terdapat di Timur Tengah. Tidak ada bangunan yang sesajennya begitu banyak ataupun yang terintegrasi dalam sebuah kompleks religius yang tertata dan teratur, seperti misalnya bangunan-bangunan *imamzadeh* (para Imam dan keluarganya) di Iran atau

---

[1] Pada waktu tulisan ini disusun, penulis adalah peneliti di Pusat Studi Afrika (Centre d'Etudes Africaines, EHESS), di Paris. Sekarang beliau sudah menjadi dosen di EHESS juga.

[2] M. Horton (1987).

masjid Muhyi-ed-Din di Damaskus, di mana ada makam Ibn ‘Arabī. Demikian pula kunjungan-kunjungan ke situs yang bersangkutan tidak pernah disertai lalu lintas peziarah yang besar, kecuali untuk ziarah ke makam Sheykh Nur Hussein dari Bale di Annajina (Ethiopia) dan ziarah ke makam Sheykh Uways di Biolay, di utara Barawa (Somalia).

Tradisi ziarah ke makam Sheykh Nur Hussein dari Bale di Annajina amat istimewa, karena di samping amat kuno dan bertahan selama berabad-abad, tradisi ini juga menimbulkan berbagai pertanyaan tentang sejarah islamisasi di kawasan Afrika itu. Untuk menilai dengan baik masalah kepribadian, atau bahkan kenyataan historis, dari wali itu yang konon adalah keturunan dari Abu Talib, paman Nabi Muhammad dan ayah Ali, kita perlu memeriksa dengan seksama berbagai tradisi dan legenda terkait, dibantu dengan data-data historis yang tersedia tentang pengaruh Islam di kawasan Afrika Timur. Ulrich Braukämper[3] menerangkan bahwa Syekh Nur Hussein kemungkinan besar hidup pada akhir abad ke-12, yaitu pada waktu islamisasi daerah Bale diperkirakan tengah berlangsung. Tradisi lisan mendukung interpretasi ini karena wali ini konon adalah seorang mubalig yang istimewa. Konon kakeknya datang ke daerah itu dari Arabia, dengan singgah dulu di Merka, di pesisir selatan Somalia. Kemungkinan besar kunjungan-kunjungan ke makam itu sudah berlangsung sejak sangat lama, melihat bahwa karomah yang konon dicetuskan wali setempat telah menarik perhatian khalayak yang membutuhkan perantaraan. Ketika suku Oromo menguasai daerah itu pada abad ke-14, mereka mengadopsi tradisi ziarah ke makam Sheykh Nur Hussein, agaknya melalui jalur sinkretisme religius. Mereka mempergunakan makam itu sampai pertengahan abad ke-18. Pada waktu itu, akibat gelombang baru dakwah Islam yang dipimpin oleh ulama-ulama Somalia yang semangat religiusnya terkait dengan penyebaran tarekat Qādiriyah, ciri-ciri Islam ortodoks dari praktik ziarah itu diperketat kembali. Maka di sekitar tahun 1790, Emir Harar mengizinkan pembangunan sebuah tempat keramat yang terkait dengan makam Syekh Nur Hussein, yaitu tempat keramat Abd al-Qadir al-Jīlānī, pendiri tarekat Qādiriyah di Bagdad pada abad ke-12. Pada taraf kajian kita ini, amatlah menarik dicatat bagaimana pengeramatan seorang wali yang populer (seperti Syekh Nur Hussein) dapat bertahan selama berabad-abad dan menyangkut penduduk dari berbagai bangsa dan agama, sambil dipakai juga secara dinamis untuk mengislamkan peziarah-peziarah yang tadinya mengunjungi tempat itu untuk sekadar lebih dekat dengan Tuhan dan berdialog dengan dunia gaib. Di tengah suku Arsi-Oromo di daerah Bale

---

[3] U. Braukämper (1989). Lihat tulisan itu untuk informasi yang rinci tentang kronologi.

misalnya dapat kita saksikan bagaimana sikap mengakui suatu kedaulatan religius beralih dari sang *abba mūda*, wakil otoritas agama tradisional (yang pada masa lalu duta-duta dari suku itu setiap tahun mendatanginya untuk menyerahkan berbagai persembahan berupa ternak dan uang) kemudian bergeser pengakuannya ke imam Annajina[4].

Praktik-praktik ibadah, termasuk acara ziarah yang dapat disaksikan sekarang, hampir pasti muncul pada akhir abad ke-18, yaitu pada waktu agama Islam menjadi dominan di bawah pengaruh Aw Mohammed, mubalig yang makamnya didirikan di luar makam sakral itu. Sampai sekarang yang menjadi imam Annajina[5] tetaplah salah seorang dari keturunannya. Sejak waktu itu, jumlah peziarah terus bertambah. Lebih dari 100.000 orang datang setiap tahun pada awal bulan Agustus untuk merayakan hari ulang tahun sang Wali yang dihitung berdasarkan sistem penanggalan tradisional dari suku Oromo[6]. Satu keramaian besar lainnya jatuh pada akhir bulan Zulhijah, pada waktu perayaan besar *aid al-kebir*, yang menutup masa naik haji ke Mekkah. Di mata banyak peziarah yang tidak mampu pergi ke Mekkah, ziarah ke Annajina dianggap sebagai pengganti dari rukun Islam kelima itu. Kesepadanan antara Annajina dan Mekkah ini diperkuat oleh serentetan kesepadanan ritus (tempat ziarah dimasuki dari utara; ada juga sebuah batu hitam yang konon dibawa dari Mekkah oleh Sheykh Nur Hussein sendiri; Iblis pun dilempari batu)[7].

Sebagian terbesar peziarah di makam Sheykh Nur Hussein itu berbangsa Oromo, meskipun ada juga banyak pengunjung yang berasal dari kelompok etnis Ethiopia lainnya atau yang datang dari Somalia dan bahkan Kenya. Di tempat ziarah itu, kendati hanya selama waktu perayaan berlangsung, terwujud semacam solidaritas antarsuku atau paling sedikit konflik-konflik yang ada mereda sejenak. Hingga baru-baru ini, ziarah membuka peluang untuk komunikasi antara suku Oromo dan Somalia.

Yang lebih baru adalah ziarah ke makam Syekh Uwais (1847-1909), pendiri cabang Afrika Timur dari tarekat Qādiriyah, yaitu tarekat Uwaisiyah. Dia tewas dibunuh oleh anggota suatu tarekat saingan, yaitu tarekat Shalihiyah, yang dipimpin oleh Syekh Mohammed Abdille Hassan.

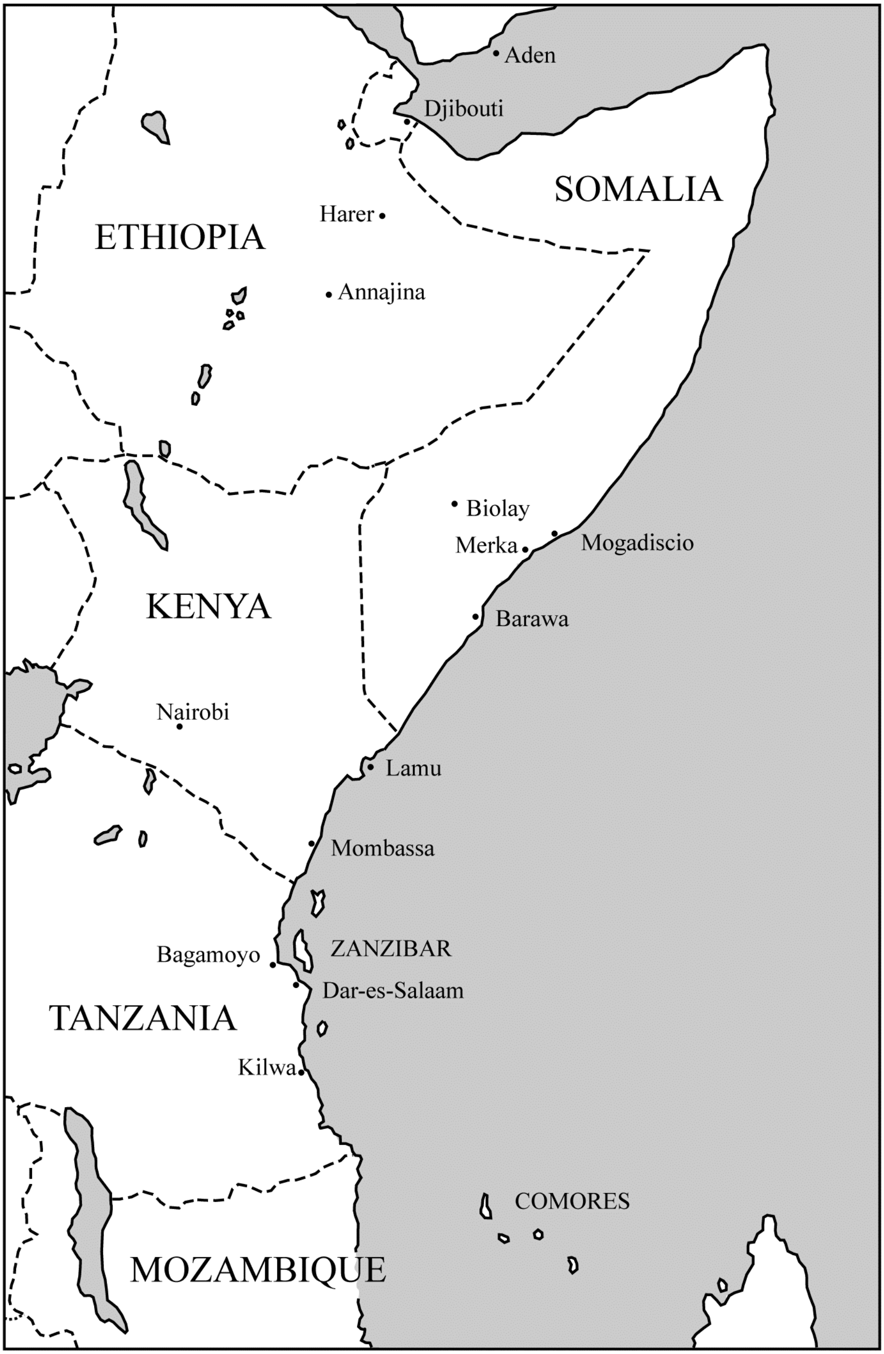
---

[4] *Idem*, hlm. 128-129.

[5] *Idem*, hlm. 124.

[6] Karena besarnya lalu lintas orang pada kesempatan itu, maka masalah kesehatan yang dihadapi juga sangat besar. Berkali-kali penyakit kolera membunuh peziarah dalam jumlah besar. Pada tahun 1971, U. Braukämper (*Idem*, hlm. 129) menyebut angka 3.000 korban.

[7] *Idem*, hlm. 129.



Peta Afrika Timur dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

Makam Syekh Uwais yang didirikan di Biolay, di tempat ajalnya, menarik banyak pengunjung, yang datang meminta berkah sang wali serta bernazar untuk diri sendiri, untuk anggota keluarganya, atau bahkan demi keselamatan ternak mereka. Banyak di antara orang Somali yang mengunjungi tempat ini sebenarnya adalah peternak. Di keempat pohon yang mengelilingi makam kerap terlihat tersangkut bulu-bulu binatang atau potongan-potongan tali yang sengaja dipasang di situ untuk mendapatkan perlindungan atas ternak berkat perantaraan sang wali. Di sekitar tempat keramat, tarekat juga lazim mengadakan berbagai kegiatan. Selain sebagai tanda kepasrahan, acara-acara itu juga berfungsi sebagai tanda afiliasi pada kelompok religius tertentu. Acara-acara itu sejenis dengan yang dilakukan di makam pendiri cabang-cabang tarekat lainnya, seperti di makam Syekh Muhammad Ma'ruf[8] di Pulau Komoro Besar, atau di makam Syekh Ramiya[9] di Bagamoyo. Pemuka-pemuka agama yang menjadi anggota tarekat Qādiriyah berziarah ke makam Syekh Uwais bersama para pengikut dan keluarga mereka. Pada kesempatan itu zikir khas tarekat itu diselenggarakan dan dianggap lebih ampuh karena dilakukan dekat makam sang wali. Walaupun makam itu merupakan tempat suci di mana setiap konflik mestinya dihindari, nyatanya perang saudara yang melanda Somalia mempunyai dampak negatif terhadap keramaiannya, karena perjalanan di Somalia tidak aman.

Perihal ziarah sesungguhnya mencakup berbagai praktik religius yang saling berkaitan yang bertujuan memohon syafaat dan dilakukan di suatu tempat yang terkait dengan kematian, dengan kehadiran (nyata atau berdasarkan kepercayaan) seorang tokoh masa lalu yang diagungkan oleh orang-orang masa kini. Di samping wali besar yang telah disinggung di atas, masyarakat Islam Afrika Timur memiliki beragam-ragam tempat ziarah seperti itu.

Contoh pertama ditemukan di tempat berbagai peninggalan purbakala. Cirinya sebagai bekas bangunan dengan fungsi sosialnya di masa lalu (sebagai istana, masjid, makam elit kerajaaan atau religius) memberikan tempat-tempat itu suatu "memori bermakna", yakni suatu ingatan kolektif yang pada gilirannya mendasari dan sekaligus mengabsahkan sejumlah perilaku magis-religius yang lebih kurang ditolerir oleh Islam resmi. Misalnya di Kaole, dekat Bagamoyo di pesisir Tanzania, para pengunjung masih dapat melihat puing-puing sebuah masjid Swahili. Dekat puing-puing itu dapat dilihat juga berbagai makam terbuat dari batu karang. Salah

---

[8] Pendiri cabang Afrika Timur dari tarekat Shadhiliyah Yashrrutiyah yang berasal dari Palestina.

[9] Pendiri suatu cabang Qādiriyah yang banyak ditemukan di Afrika Timur.

satunya adalah makam seorang anak, yang ukurannya sangat kecil (lihat Foto 1). Anak kecil itu konon berasal dari keluarga bangsawan yang saleh, dan melihat umurnya yang masih sangat muda pasti dia tak ternoda. Maka makamnya dianggap sebagai tempat yang cocok untuk memohon syafaat. Karena sifat suci mereka, maka anak-anak yang meninggal pada usia muda disamakan dengan malaikat dan dianggap memiliki, seperti para wali, sifat kelebihan yang diperlukan untuk dapat memohonkan pertolongan Allah, terlebih bagi anak yang kena penyakit atau terserang tenung. Sesajen yang menyertai permohonan ditaruh di sebuah ceruk yang terletak di kaki makam atau dalam suatu wadah yang berada di situ, bahkan ada kalanya ditanam di sekitar makam. Pada umumnya ziarah berlangsung pada malam hari dan dilakukan sendiri-sendiri oleh orang yang tengah mengalami tekanan batin atau kegelisahan eksistensial. Mereka mencari "pegangan" lahiriah, keserasian yang dapat menyatukan konsep-konsep hidup, mati, penyakit, dan kemalangan. Keserasian itu mustahil didapatkan dalam suatu dunia penuh batasan-batasan yang dipaksakan oleh sebuah masyarakat yang diliputi rasa berdosa dan yang menyisihkan orang-orang yang menyimpang dari kaidah-kaidah yang dipaksakan oleh ragam Islam doktriner sebagaimana dirumuskan oleh tokoh-tokoh agama yang merasa dirinya mewarisi wibawa moral atau politik. Ritus-ritus tersembunyi serta praktik ziarah untuk memohon syafaat itu harus dikaji dalam perbandingan dengan sistem-sistem kepercayaan yang menyatukan manusia dengan alam semesta. Sistem-sistem itu mengatur kehidupan masyarakat pesisir Afrika Timur melalui hubungan atau dialog yang tiada hentinya dengan dunia gaib yang konon dihuni oleh makhluk halus dan arwah orang mati[10].

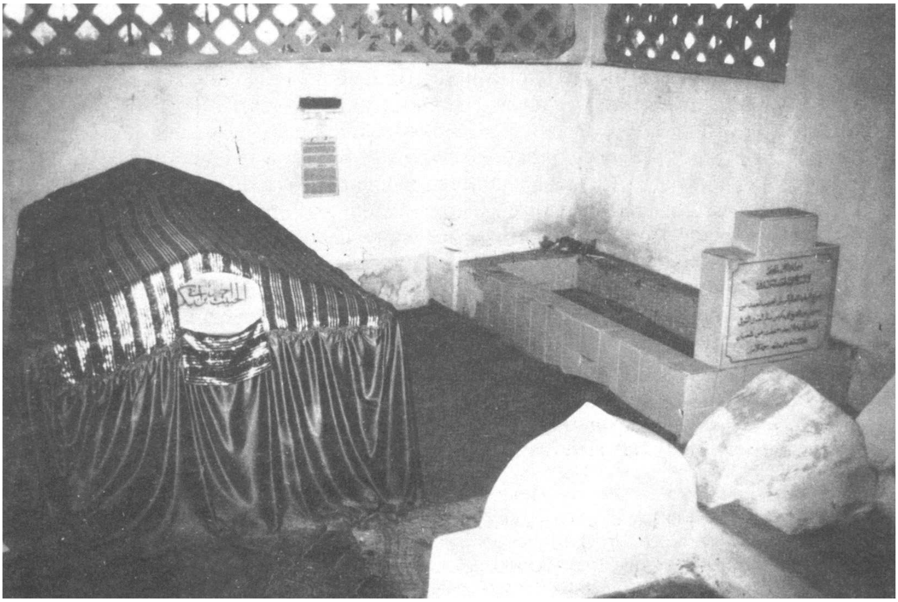
Dialog-dialog semacam itu luput dari pengawasan pemerintah-pemerintah manusia dan membuka peluang kepada para individu untuk mencari jawaban, perlindungan, dan penjelasan di luar lembaga-lembaga sosial yang ada. Melalui dialog-dialog itu terbentuk hierarki nilai yang berbeda dari apa yang diajarkan oleh kekuasaan politik, sosial, dan religius. Dengan dialog itu, terbukalah peluang untuk "mengakal-akali" realitas agar dapat diterima, diambil alih, dan disesuaikan. Dengan demikian, makam-makam wali menjadi "simpul-simpul wacana sosial"[11] dan memungkinkan perpaduan kembali dari apa yang telah dipecah-pecahkan atau disusun oleh sistem sosial yang ada. Makam-makam itu merupakan titik persandian dari suatu sistem yang menciptakan makna dengan bantuan konstruksi simbolis.

---

[10] O. Racine (1992).
[11] J.-C Penrad (1994).



Makam yang disebut "anak laki-laki Sultan" di Kaole, dekat Bagamoyo.
Dua mangkuk yang diperuntukkan bagi menempatkan persembahan terlihat di samping dan di depan makam, Agustus 1989 (foto J.C. Penrad).



Makam Ahmed Bin Sumayt dekat masjid jami di kota Zanzibar, Oktober 1990 (foto J.C. Penrad).

Di Zanzibar umpamanya beberapa makam diziarahi sampai saat dibongkar oleh penguasa. Yang paling ramai[12] adalah makam-makam yang berada di antara rumah sakit dan museum di Mnazi Moja, serta makam Shariff Musa, di daerah pantai tidak jauh dari Mtoni. Menurut cerita rakyat, makam Shariff Musa dibangun di pantai tepat di tempat ditemukan sisa-sisa jenazahnya yang terpotong-potong. Ia meninggal di laut, sekembali dari naik haji di Mekkah.[13] Sebelum dibongkar, makam itu ramai dikunjungi orang dari segala penjuru pulau. Mereka datang untuk bernazar (*kuweka naziri*) atau menghaturkan persembahan (*kuondoa naziri*) setelah permohonan mereka dikabulkan, konon berkat perantaraan sang wali.

Di samping religiusitas "khas rakyat" yang seketika itu dirasakan—karena menyalurkan aspirasi hidup orang biasa—terdapat juga suatu bentuk religiusitas yang lebih canggih, lebih sosial, kendati kurang "eksistensial" yang merupakan bagian dari tasawuf sebagaimana dikenal dalam tarekat-tarekat. Misalnya makam Ahmed Bin Sumayt di Zanzibar (lihat Foto 2) adalah sebuah pusat ekspresi agama untuk orang-orang yang mencari syafaat atau, secara lebih spiritual, kedekatan dengan kebajikan, dan kesucian mistis. Ahmed Bin Sumayt wafat tanggal 7 Mei 1925 dan dikubur dekat mihrab Masjid jamik Zanzibar. Shariff adalah seorang anggota tarekat Alawiyah yang ilmu dan ajarannya amat berbekas di kalangan masyarakat Zanzibar. Kuburannya tertutup sebuah gedung sederhana, yang kini sedang dipugar. Di temboknya terlihat potongan-potongan kertas, terlipat atau kusut, dan bertulisan cetak atau tangan. Selain ayat-ayat al-Qur'an, potongan kertas itu berisi doa-doa yang secara diam-diam disampaikan oleh orang-orang yang entah terkena penyakit, kegelisahan batin, kemalangan, atau yang menyampaikan permohonan yang khusus mengenai masa depannya. Pendekatan itu merupakan usaha pemecahan masalah, pertanyaan yang diharapkan akan disusul oleh suatu balasan yang positif, atau bahkan oleh tindakan perlindungan berupa pengusiran terhadap pengaruh yang negatif.

Apabila pada hari Jumat seorang pengunjung dari Pulau Zanzibar atau dari daratan Afrika diantar ke makam itu oleh seorang kerabat, teman atau anggota tarekat, maka artinya dia ingin mendekati kesucian, ingin

---

[12] Yang memerintahkan pembongkaran tempat makam itu adalah Presiden Abeid Karume. Dia mengatakan bahwa dia menentang perayaan-perayaan yang diadakan di tempat itu dan juga perayaan *Maulidi* (Maulid). Pada waktu itu semua kerumunan yang tidak dikontrol oleh pihak penguasa dicurigai, dan oleh karena itu landasannya harus dihapuskan.

[13] Dekat Dares Salaam, di pesisir, terdapat makam seorang Shariff lain yang juga diziarahi. Ceritanya sama dengan yang ada di Zanzibar.

sekilas dikenai “sinar” tempat itu, di mana dia berada di bawah naungan Tuhan, ingin mendapatkan berkah yang akan menyertainya sepanjang hidupnya. Meskipun menyangkut anggota berbagai tarekat, pendekatan itu selalu bersifat perorangan dan amat berbeda dengan praktik-praktik berkelompok biasa, seperti pertemuan anggota tarekat Alawiyah di Zanzibar pada waktu suluk mingguannya.

Memang, sejumlah pemuka agama Zanzibar berbeda dengan orang-orang biasa. Membentuk suatu badan sosial tersendiri, mereka berkumpul tiga kali seminggu untuk membaca doa-doa, al-Qur’an dan permohonan. Pada umumnya mereka berkumpul pada hari Selasa dan Kamis sore di masjid Jibril dan pada hari Jumat di masjid Mzaham. Setelah acara itu mereka berdoa lagi dekat makam Ahmed Bin Sumayt dengan membaca surat *Yasin* serta berbagai doa lainnya yang disusun oleh guru-guru terkenal dari tarekat Alawiyah. Pada akhir suatu pekan yang tertandai oleh ibadat-ibadat Islam biasa serta juga diramaikan oleh berbagai pertemuan mistis, maka saat menjelang salat maghrib pada hari Jumat dianggap paling tepat untuk memperoleh berkah Syekh Ahmed Bin Sumayt di samping makamnya.

Dalam presentasi singkat dari tradisi ziarah di Afrika Timur ini kami dengan sengaja menekankan keberanekaan fenomena itu. Kami juga telah coba memperlihatkan perbedaan tradisi itu dibandingkan dengan Timur Tengah. Meskipun demikian, ada ciri dasar dan permanen yang tampak dengan jelas, yaitu pemohonan pertolongan Tuhan, baik dicari secara perorangan atau oleh satu rombongan peziarah, maupun oleh satu perkumpulan ulama dalam suasana suatu ketegangan mistis yang dipandang sebagai pencapaian suatu kehidupan yang sepenuhnya mengarah pada kedekatan dengan Tuhan.

IRAN

Yann Richard[1]

Islam menyatakan kepercayaan akan keesaan dan kemahatinggian Tuhan, yang keberadaan-Nya diwahyukan kepada manusia dengan cara-cara yang gaib. Pertentangan antara kemustahilan hakiki menggapai Tuhan di satu pihak dan keperluan adanya wahyu di lain pihak telah melahirkan karya tulis yang tak terbilang banyaknya: teologia apofatis (bhs. Latin *via negationis* [tanzīh]) berlawanan dengan katapatis (bhs. Latin *via emnientiae* atau affirmatif) terus menunda-nunda definisi positif tentang Tuhan, karena setiap "penetapan" konon dapat memberi ilusi bahwa manusia mampu memahami "Yang Lain" yang Mahamutlak itu. Sebaliknya wacana tentang nabi-nabi cenderung menerima keabsahan tanda-tanda yang diberikan Tuhan kepada kita mengenai diri-Nya. Singkatnya, dua kecenderungan yang bertolak belakang ini nampak dengan jelas dalam Islam: kaum Hanbali ekstrim (seperti juga kaum Wahhabi di Saudi Arabia) menolak kemungkinan bahwa seorang perantara dapat mendekatkan manusia dengan Allah ataupun dapat turut menyalurkan rahmat-Nya; sebaliknya kaum Syiah mengenal berbagai hierarki suci yang menghilang-kan jarak antara manusia dan Penciptanya. Namun janganlah kita mempertentangkan secara sistematis kedua kecenderungan di atas: kedua-duanya hadir dengan kadar yang berbeda-beda dalam masyarakat Islam dan bahkan kadang-kadang ber-campur satu sama lainnya (seperti kultus Imam-Imam yang sering terjadi di kalangan sufisme Sunni)[2].

Tradisi ziarah ke makam wali terkait secara langsung pada persepsi tentang hubungan antara manusia dan Allah. Wali menyampaikan kepada kita "sesuatu" tentang Allah: modelnya yang sempurna dalam Islam adalah Nabi Muhammad, sebagaimana Nabi Isa (Yesus) dalam agama Nasrani.

---

[1] Penulis adalah professor di bidang studi Iran di Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

[2] Sebagai contoh ahli teologi Syiah yang dipengaruhi oleh aliran Wahhabi, lihat Y. Richard (1988). Tentang sosiologi religius aliran Syiah, lihat Y. Richard (1991), dan acuan kepustakaan di situ.

Wali juga merupakan orang yang dapat menyampaikan pesan kita kepada Allah, karena, dengan diangkat (sebagai wali) di alam gaib, dia berhak menempati posisi yang baik di dekat Hakim Tertinggi.

Di bawah ini saya berusaha menjelaskan tempat tradisi kewalian khususnya dalam ruang budaya Syiah dan Persia. Saya juga akan berusaha membahas arti dari berbagai pendapat modern tentang ibadah tradisional itu. Kemudian, seorang etnolog berkebangsaan Iran, Aladin Goushegir, akan mendeskripsikan suatu kompleks makam dari propinsi Khuzistan (dulunya ‘Arabestān) berikut ritus-ritus yang masih dilakukan di situ pada zaman ini.

Wali dan Aliran Syiah di Iran

Warisan Kuno

Di Iran, Islam diperkaya dengan tradisi agama Zarathustra yang mempunyai suatu konsep pemerintahan oleh kaum pendeta dan suatu hierarki spritual, yang modelnya adalah suatu kahyangan yang dihuni sejumlah malaikat dan malaikat agung. Di dunia, raja-raja dianggap memiliki tugas suci yang menyinari. Lambang keagungannya, yang disebut *farr* dalam bahasa Persia, tetap dikenal dalam ikonografi keagamaan dalam bentuk nurkalang (lingkaran cahaya). “Energi ini”, tulis Henry Corbin, “ada sejak saat penciptaan dunia dan akan terus ada sampai ‘tindakan terakhir’ yang diumumkan dan diramalkan dengan istilah *Frashkart*, yaitu Transfigurasi (perubahan wujud) yang konon dilakukan pada akhir *Aiôn* oleh para Saoshyant atau Penyelamat yang berasal dari keturunan Zarathustra. (…) Energi ini adalah energi cahaya sakral (...) yang menjamin bahwa makhluk-makhluk cahaya itu akan memenangkan pertarungan melawan kekuatan perusak dan kekuatan maut yang dimasukkan dalam dunia ciptaan Ahuramazda oleh Kekuatan-Kekuatan iblis dari dunia Kegelapan. Oleh karena itu, Energi ini pada galibnya terkait dengan harapan-harapan tentang akhirat…”[3]

Warisan kuno ini nampak dengan jelas dalam karya-karya tulis, baik profan maupun sufi, dan dalam tradisi mistis yang bertahan sampai kini, yang menempati posisi tengah antara filsafat, teologi, dan sufisme. Suhrawardī (1155-1191) yang juga dipanggil Syekh al-Isyrāq[4] (Syekh ol-ešrāq), misalnya, yang banyak mempengaruhi para filsuf zaman Safawi, menyusun suatu teori metafisik cahaya yang langsung mengacu kepada kepercayaan-kepercayaan pra-Islam. Modelnya lebih bersifat “illumi-

[3] H. Corbin (1979, hlm. 39).
[4] Yaitu “guru filsafat illuminasi” (catatan penerjemah).

nationist" (yang menyinarkan) atau "*ešrāqi*" daripada profetis (yang meramalkan). Dengan itu ia menggambarkan jiwa yang disucikan, yang "bercahaya karena Nur Tuhan" dan mengacu pada al-Qur'an 2:257, "Allah Pelindung (*wali*) orang-orang yang beriman. Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya". Kemudian Suhrawardī melanjutkan sebagai berikut,

> Setelah Cahaya-Cahaya Ilahi meyinari (*makhluk-makhluk suci*); dan setelah Sang Sakinah (ketenangan batin) yang suci bermukim dalam jiwa mereka, barulah jiwa-jiwa mereka terangkat dan memiliki kemampuan untuk mempengaruhi raga dan jiwa orang lain, karena jiwa adalah ibarat sepotong besi yang menjadi merah membara karena bertemu api. (…selanjutnya diberikan deskripsi keagungan spiritual dari penguasa yang diberkati kekuatan ilahi.) Kemudian, cahaya yang diterima oleh penguasa yang demikian, setepatnya adalah juga Cahaya yang pernah diterima oleh para penguasa Persia kuno[5]….

Pengaruh-pengaruh sastra itu agaknya hanya menyangkut sekelompok elit kecil, namun dapat diduga bahwa budaya rakyat sesungguhnya lebih mempertahankan kepercayaan-kepercayaan serupa, yang memberikan warna yang lebih "lokal" kepada Islam di Iran sebagai ciri khasnya. Para pakar sepaham untuk melihat dalam peringatan terbunuhnya Imam Husain (Āsyurā) suatu jenis kelanjutan praktik religius pra-Islam dari tokoh Siyāvasy, seorang pangeran yang dihukum secara tidak adil dan yang mengorbankan diri demi tercapainya keadilan yang diidamkan itu [6].

Sekarang masih terdapat beberapa pusat ziarah aliran Zarathustra di Iran, yang pada umumnya terkait dengan gejala-gejala alamiah yang positif, seperti misalnya mata air Cakcaku di gurun, tidak jauh dari Kerman. Ada pusat ziarah lainnya, yang kendati dikunjungi juga oleh orang Islam, diduga berasal dari kultus Dewi Anahita, seperti tempat keramat Pīr-e Bānu (Yazd) atau tempat keramat Bibi Syahrbānu dekat Kota Teheran, yang oleh orang-orang Syiah dianggap sebagai makam putri kaisar dinasti Sasaniyah yang terakhir, yang juga merupakan istri Imam Husain. Sudah pasti terdapat kesinambungan antara kedua tradisi ziarah itu.

Warisan Syiah

Aliran Syiah "asal", sejauh dapat direkonstruksi berdasarkan tradisi-tradisi yang dikumpulkan, telah menjadikan Dua Belas Imam sebagai sebuah

---

[5] Shihāboddīn Yaḥyā Shaykh al-Eshrāq Sohravardi, diterjemahkan dan diberi pengantar oleh H. Corbin (1976, hlm. 110 dst.).
[6] Y. Richard (1991, hlm. 132 dst.).

dewan suci langgeng yang bertugas memperluas dan menguniversalkan ajaran Nabi Muhammad. "Kekuatan sakral" yang konon dimiliki oleh para Imam mencakup pengetahuan tentang nama teragung Tuhan (Ar. *al-ism al-a'zam*) serta semua ciri-ciri kenabian sejak Nabi Ibrahim: jubah Nabi Adam, cap Nabi Sulaiman, jubah Nabi Yusuf, bahtera Nabi Nuh, sahifah dan lauh Nabi Musa, cincin Nabi Muhammad, dan sebagainya. Mereka dapat menghidupkan kembali orang yang telah mati, menyembuhkan orang buta, dan sebagainya[7].

Baik sebagai kekuasaan ataupun karisma, sifat kewalian para Imam disebut dengan suatu nama yang taksa, yaitu *velāyat/valāyat*. Lafal pertama menekankan arti kewenangan, sedangkan yang kedua mengandung arti kasih sayang Tuhan, yang dalam aliran Islam Syiah dikonotasikan dengan misi para Imam yang meneruskan fungsi kenabian Nabi Muhammad. Kata "wali" mengandung kedua arti tersebut, dan 'Ali bin Abi Ṭhālib, yaitu Imam pertama, disebut sebagai "wali" Allah dalam azannya kaum Syiah: dia adalah pilihan, kawan dan orang dekat Allah, tetapi juga pemimpin yang telah dipilih oleh Allah untuk menuntun umat-Nya.

Tidak perlu dibicarakan di sini asal-usul aliran Syiah, apakah berasal dari Iran atau tidak: kaum *mawāli* [8] (*mavāli*) berbangsa Persia, klien yang bergantung pada orang-orang muslim pertama, memang kemungkinan besar memeluk aliran Syiah untuk menghindari diskriminasi yang menimpa mereka. Ideologi Syiah yang sarat akan mistik dan semangat pemberontakan itu diimbuhi hasrat mereka untuk membangun suatu aliran Islam yang lebih canggih daripada aliran Sunni yang kaku.

Walaupun memang kemungkinan besar berbagai tema mistik kuno, yang diperdalam oleh teosof seperti Suhrawardī, terbawa dalam aliran Syiah, namun tuntutan identitas Persia itu tampaknya bukanlah unsur pokok aliran Syiah: pertalian Imam-Imam dengan dunia Arab lebih penting daripada hubungan mereka dengan Persia kuno yang kadang-kadang bersifat legendaris[9]. Meskipun demikian, sejarah telah lama mengaitkan Syiah dengan identitas Persia pada masa modern, terutama sejak masa Syāh Isma'il (dari dinasti Shafawiyah) yang memaksakan aliran agama itu pada kerajaannya pada tahun 1502. Di Persia aliran Syiah ternyata mendapati tanah yang subur dan berkembang dengan pesat sehingga Iran

---

[7] M.A. Amir-Moezzi (1992, hlm. 228 dst.).

[8] Pada awal penyebaran agama Islam, orang *mawlā* (jamak *mawālī*, Parsi *mavāli*) adalah orang Persia yang baru masuk Islam dan berada di bawah wewenang orang muslim pertama (hubungan patron-klien).

[9] Imam Husain konon telah menikahi putri maharaja Sasaniyah terakhir Yazdegerd III, dan dengan demikian memulai garis keturunan ke-9 Imam yang terakhir...

yang 85% dari penduduknya beraliran Syiah kini merupakan pusat Islam Syiah. Keterpaduan antara budaya nasional Persia dan Islam Syiah ini memberikan kepada Iran suatu warna khas yang membedakan negara ini dari bangsa-bangsa lainnya di Timur Tengah yang semuanya dikuasai oleh kaum Sunni. Identifikasi antara aliran Syiah dan negara Iran memperkuat akar tradisi kewalian setempat dalam budaya rakyat maupun dalam budaya para cendekia. Disebabkan berbagai peristiwa politik Iran kerap kali terputus hubungan dengan negara-negara lain, sedangkan sejumlah makam Imam-Imam berada di negeri Arab di bawah kekuasaan Sunni. Maka dua ziarah menjadi terpenting di Iran, yaitu ziarah Imam Reza di Masyhad dan ziarah adik perempuannya Fātema [Fātimah] Ma'shūmah di Qom[10].

Sufisme yang DiSyiahkan

Aliran sufi juga telah memperbesar kecenderungan orang Iran terhadap tradisi kewalian. Dalam doktrin sufi, pemimpin spiritual mempunyai dua fungsi pokok: dia mengabarkan kedatangan Insan Kamil (*ensān-e-kāmel*), yaitu Manusia Sempurna yang akan tampil pada akhir zaman; dan—sedikit seperti Imam kalangan Syiah—dia terus menghadirkan dan mengaktualkan wahyu kenabian. Pemimpin sufi adalah sekaligus penuntun untuk pengikutnya (mereka seperti orang buta dibandingkan dengan "orang yang melihat" ini), pelindung, rekan seperjalanan, orang pintar, penafsir impian mistis, penganjur untuk mengikuti jalan, dan akhirnya perantara Allah[11]. Peranan penting yang dimainkan ajaran sufi dalam budaya Persia Islam terlihat pada arsitektur makam yang menjadi tujuan ziarah-ziarah besar. Yang paling terkenal adalah makam Abu Yazid di Bastam dan Syāh Ne'matollāh Vali Kermāni di Māhān; dapat ditambah juga di sini, walaupun tidak berada dalam batas negara Iran, Gozargāh dekat Herat (di Afghanistan, makam Anshāri) serta makam Jalāluddin Rūmī di Konyā (Turki) dan banyak makam lainnya yang juga dikenal dalam kitab-kitab Persia, seperti makam Hāfez dan Sa'dī di pinggiran kota Shiraz yang banyak diziarahi oleh orang-orang Iran. Jejak yang paling berbekas dari ajaran sufi terlihat dalam puisi mistis, mulai dengan Abu Sa'īd sampai dengan Javād Nurbakhsy, dan termasuk di dalamnya puisi Anshāri, 'Attār, Rūmī, Hāfez, Sa'dī, Jāmi, dan banyak penyair lainnya. Hampir semua penyair di atas adalah orang Sunni, tetapi orang-orang Iran pada zaman sekarang pada umumnya sama sekali tidak melihat dalam karya-karya penulis itu perbedaan persepsi apa pun dengan ajaran Syiah. Sesungguhnya

---

[10] Lihat N. Hakami (1989); M. Bazin (1973); dan untuk Shiraz, A.H. Betteridge (1985b) (tidak sempat dibaca oleh penulis).
[11] R. Gramlich (1976, hlm. 231 dst.).

kedua aliran Sunni dan Syiah telah beberapa kali berbaur satu sama lainnya, dan hanya sementara ulama, yang dengan tegas mengeluarkan fatwa yang mengutuk sufisme—hingga menyuruh pembunuhan pengikutnya—yang mengetahui perbedaan antara keduanya.

Di makam Hāfez di Syiraz, saya pernah bertanya kepada seorang ulama (*mullah*) yang datang bermeditasi, apakah penyair Hāfez itu dapat dipandang sebagai Syiah, dan dia menjawab, "Dia menyembunyikan pada diri sendiri bahwa dia seorang Syiah, tetapi di mata kami jelas bahwa dia adalah pengikut Syiah."

Selain perannya sebagai perantara antara manusia dan Tuhan, para wali sufi juga merupakan panutan dalam hal kesucian—sama halnya dengan para santo Nasrani—yang menunjukkan jalan ke keesaan Tuhan yang tak tercapai dan mutlak itu. Melalui zuhud, khalwat, dan penolakan nafsu-nafsu lahiriah, para wali berhasil menanggalkan apa yang memisahkannya dari Yang Mahaesa dan dia menjadi orang dekat dan kekasih (Parsi *vali/* Ar. *walī*) Allah. Dengan demikian, dia dapat disebut orang sempurna (*kāmel*) atau "orang sempurna yang menyempurnakan" (*kāmel-e mokammel*[12]) selama dia tidak menyimpan kesempurnaan itu untuk dia sendiri, tetapi menyalurkannya kepada murid-muridnya[13]. Ziarah kepadanya membuka peluang pada pengikutnya untuk "memanfaatkan" hasil khalwatnya dan memetik hikmahnya, tetapi tanpa melepaskan diri dari ikatan-ikatan duniawi. Dengan demikian yang dipetik adalah sejenis keuntungan spiritual[14].

Kewajiban pengikut-pengikut sufi Syiah untuk berserah diri kepada otoritas moral dan spiritual seorang guru, yang mewarisi otoritasnya dari sang wali pendiri tarekat, memberikan kepada mereka akses pada suatu garis keturunan yang konon ditalikan dengan para Imam, dan lewat Imam-Imam itu, dengan Nabi Muhammad dan semua nabi yang telah mendahuluinya. Dengan demikian, terbentuklah sebuah hierarki yang sungguh-sungguh, dengan suatu rantai pertalian yang membentang, di satu pihak antara wali pendiri tarekat dan kutub (*qoṭb*) hidup, dan di lain pihak antara kutub hidup itu dan wakilnya, yaitu syekh. Selanjutnya kepatuhan itu memberikan jaminan bahwa para sufi berada di jalan kebenaran. Dengan memperluas tanda kepatuhan hingga mencakup syekh itu, setiap pengikut yang membangun suatu hubungan pribadi dengan wali, misalnya dengan berziarah ke makamnya, juga terjamin berada di jalur kebenaran. Tidaklah

[12] Kāmel (ar. *kāmil*): yang sempurna; mukammil (yang membuat orang lain sempurna).
[13] Gramlich (1976, hlm. 188, 195).
[14] *Idem*, hlm. 162 dst.



Peta Iran dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan.

mengherankan kalau, dengan di satu pihak menekankan unsur penyelamatan dari "kewalian", sembari mengukuhkan di lain pihak peranan lembaga rohaniwan yang terdiri atas ahli-ahli fikih yang ditetapkan sebagai penafsir sah syariat, terciptalah suatu pertentangan wewenang antara keduanya. Sufisme mengaku memiliki monopoli atas penyelamatan, tetapi demikianlah pula dengan kaum *mojtahed*[15]. Di masa lalu, pihak penguasalah yang akhirnya diminta menentukan pilihan antara kedua sumber otoritas spiritual itu. Persaingan antara kaum sufi dan hierarki Syiah lebih rumit lagi daripada persaingan antara kaum sufi dengan ulama-

[15] *Mojtahed*, bhs. Parsi, berarti ulama Syiah yang telah mencapai tingkat *mujtahid*, artinya bisa berijtihad. Mereka biasanya mempunyai posisi tinggi di hierarki Syiah.

ulama Sunni, oleh karena pemerintahan tidak diterima begitu saja fungsi penengahnya selaku pemegang otoritas khalifah, tetapi sebaliknya dianggap oleh ulama-ulama Syiah sebagai pihak yang merampas otoritas dari sang Imam, dan hanya ditolerir untuk sementara[16].

Terdapat dua sikap berbeda dalam hal ini: di satu pihak ada sufi-sufi yang menyatakan bahwa rahasia esoteris yang dipegang oleh kaum Imamiyah dan oleh para sufi berasal dari sumber yang sama. Mereka mengutip hadis-hadis Syiah yang dijadikan bahan meditasi sufi. Seyyed Heydar Amoli (Sayyid Haidar Āmulī), seorang teolog dari abad ke-14, meringkaskan sikap ini sebagai berikut,

> Tidak ada pengetahuan yang tidak bersumber pada Imam-Imam yang suci; tidak ada rahasia makrifat yang tidak berawal dari mereka; mereka adalah pemuka para ulama syariat; mereka adalah pembimbing orang-orang yang mengikuti jalan tasawuf (*tariqat*); mereka adalah *kutub* bagi peziarah hakekat (*ḥaqiqat*)[17].

Namun, terutama sejak abad ke-19, penolakan adalah sikap yang lumrah. Menurut seorang teolog Iran zaman ini:

> Kepercayaan kaum sufi dapat disingkat menjadi dua asas keyakinan: inkarnasi dan monisme (*ḥolul va etteḥād*)… Pengikut aliran inkarnasi mengatakan bahwa Tuhan bersatu dengan Insan Kamil, suatu kepercayaan yang dipinjam dari kaum Sabi'in (suatu kelompok gnostis di Mesopotamia) dan dari kaum Nasrani. Dari penggambaran singkat ini dapat disimpulkan bahwa cabang-cabang sufi semuanya keliru, salah dan bidah, serta berbeda sama sekali dengan agama Islam, dan khususnya dengan aliran Syiah dan Dua Belas Imam yang menjanjikan keselamatan itu. Sufisme menyembunyikan kaitannya dengan gerakan membiara (monakism) agama Nasrani di balik pengakuan formal beragama Islam. Mereka menganggap ulama-ulama Syiah sebagai tokoh yang dangkal, dan bagi mereka hanyalah guru-guru mistis sufilah yang mampu mewakili sifat hakiki Islam. Mereka mencela kaum ulama dalam tulisan mereka. Mereka menggunakan suatu hadis tentang Nabi Muhammad yang sebenarnya palsu (apocryphe)—yang kemudian diambil alih oleh kaum Sunni—yang menyatakan bahwa kaum muslim terbagi dua: golongan yang mengikuti Hukum Tuhan (syariat) dan golongan yang mengikuti jalan mistik (tarekat). Pemimpin spiritual mereka, seperti Hasan Bashri, Ma'ruf Karkhi, Syaqīq Balkhi, Bāyazīd Basthāmi, Manshūr al-Hallāj, semuanya adalah orang Sunni dan musuh para Imam. Mereka adalah orang tidak berpendidikan dan kurang sehat, yang tidak pernah berhubungan dengan Imam-Imam kami, namun demikian mereka percaya bahwa diri mereka adalah pemegang rahasia-rahasia gaib. Tentang

[16] Tentang hal ini, lihat S.A. Arjomand (1984).
[17] Dikutip oleh H. Corbin (1971, hlm. 188).

> apa yang disebut esktase mistis atau penglihatan gaib mereka, itu adalah akibat hasyis dan ganja, dua bahan yang diharamkan dalam agama Islam, namun beberapa di antara mereka mengaku menghisapnya secara berkala. Mereka juga melakukan tirakat yang berlebih-lebihan dan berpantang sedemikian keras sehingga kehilangan kesegaran hidup.... Sangat mengherankan bahwa, meskipun kita berkali-kali diberi peringatan baik dalam hadis maupun dalam ajaran ulama-ulama agung—yang memungkinkan agama Islam dapat bertahan selama berabad-abad—masih ada saja orang yang menjadi korban para pembohong itu dan yang ingin mencapai Allah dengan perantaraan mereka dengan melepaskan semua sikap kritik….[18]

Walaupun dicela secara tajam seperti di atas, aliran sufi masih berakar kuat di kalangan rakyat dan hingga kini tarekat-tarekat—di bawah kekuasaan Republik Islam pun—tetap merupakan tempat berkembang suatu budaya keagamaan yang membuka peluang kepada umat untuk memenuhi kebutuhan spiritual di luar masjid resmi.

Syafaat Wali dalam Praktik

Keharusan adanya serentetan wali yang menjadi pewaris kesaksian para Nabi tentu saja dimanfaatkan sebagai "tangga" atau sarana untuk menyampaikan kepada Al-Khalik (Sang Pencipta) permohonan-permohonan umat-Nya. Kepercayaan alami bahwa permohonan manusia disampaikan dengan lebih baik apabila memakai perantaraan rohaniwan yang tidak terbebani dosa-dosa umum, didapatkan dalam berbagai agama. Dalam hal ini, di samping berbagai perbedaan, Islam Syiah dapat disejajarkan dengan Katolik Nasrani yang memiliki berbagai orang saleh, santo, dan martir, yang semuanya menjadi alamat permohonan karena berbagai alasan dan yang memperjuangkan permohonan tersebut. Dibandingkan umat Sunni, Syiah Imamiyah lebih cenderung melaksanakan amalan-amalan tambahan dan bahkan acap lebih menyukainya daripada ibadah rumusan syariat yang kurang menyentuh pribadi orang. Peringatan-peringatan yang dilontarkan oleh kaum moralis dan formalis menunjukkan bahwa di situlah terdapat berbagai kemungkinan penyimpangan. Ziarah-ziarah lokal, yang meskipun "sekunder" sering dianggap sebagai padanan dari haji ke Mekkah, adalah tempat yang lebih banyak diliputi suasana kesedihan dan permohonan daripada keimanan. Contoh ziarah Ahvaz di makam 'Ali bin Mahziār, mirip contoh yang digambarkan oleh Ebrāhim Ŝokurzāda untuk ziarah besar kepada Imam Reza di Masyhad.[19]

---

[18] Davāni (1983, hlm. 290-294).
[19] E. Syokurzāda (1977).

Dalam suatu sistem yang mempunyai struktur hierarkis seperti yang terdapat dalam masyarakat Iran tradisional, pesan selalu disalurkan melalui penggunaan berbagai tingkat bahasa yang halus, yang mencerminkan kode-kode tata krama kekaisaran Persia lama. Pesan yang dialamatkan kepada wali mencerminkan pula kedekatan dengan Allah yang menjadikan wali itu sebagai perantara terpilih. "Hubungan dengan wali-wali", catat seorang antropolog Amerika yang mengkaji tradisi ziarah ke makam wali di Shiraz,

> sering bersifat hangat, santai, tanpa diliputi masalah sehari-hari yang memperumit hubungan dengan orang biasa, termasuk anggota keluarga. Sesungguhnya hubungan seseorang dengan wali dapat lebih dekat daripada hubungan orang itu dengan orang tuanya, karena tidak terdapat di dalamnya kemungkinan pertentangan yang merupakan bagian dari hubungan dengan keluarga sendiri[20].

Pendapat ini tampaknya bertolak belakang dengan penemuan seorang peneliti Iran yang telah mengkaji bahasa permohonan-permohonan (*'ariza*) tertulis yang dialamatkan kepada Imam Reza di Masyhad. Di makam itu seperti pula di makam Ahvaz yang dibicarakan di atas, permohonan, entah bersifat luhur ataupun biasa, selalu disampaikan dalam gaya bahasa yang formal, dan kerap diawali dengan suatu pesan bersyair yang penuh unsur-unsur retorika[21]. Ritus-ritus yang dilakukan sebelum memasuki makam sangat ketat, demi berhasilnya tujuan ziarah: peziarah pertama-tama harus berada dalam kondisi suci dari hadas, dia harus berpakaian baru atau bersih, bersikap serius dan resmi, menggunakan wangi-wangian (kecuali untuk makam Imam Hosain) dan mengucapkan berbagai puji-pujian terhadap kebesaran keluarga suci Nabi Muhammad (*salavāt*); sesampai di makam, peziarah berhenti di ambang pintu untuk berdoa, lebih sering sambil membungkuk, menciumi ambang pintu atau pintu dan mengucapkan kalimat untuk memohon izin masuk ke dalam[22].

Sebelum mengucapkan permohonan yang bersifat pribadi dan rahasia, harus melakukan berbagai ritus wajib, terutama membaca teks yang khas untuk setiap wali yang bersangkutan (*ziyārat-nāma*). Teks itu entah ditulis di atas tembok atau dicetak dalam brosur-brosur yang disediakan buat pengunjung. Menyusul kemudian tawaf (jalan keliling), acara menciumi makam atau pagar keliling, serta doa-doa wajib yang diucapkan di kepala (*bālāsari*) sang wali. Kita jauh dari acara spontan atau informal yang tergambar dalam deskripsi Betteridge di atas. Bahasanya

---

[20] A.H. Betteridge (1985a, hlm. 197-198).
[21] Syokurzāda (1977, hlm. 101 dst., 105 dst.).
[22] A. Anwar (1960, hlm. 143); deskripsi serupa terdapat dalam M.M. Rokni-Yazdi (1983, hlm. 35 dst.).

mengikuti kode-kode. Harus berbeda dari rutinitas: peziarah meninggalkan rumahnya dan kebiasaan-kebiasaannya khusus untuk mengunjungi sang wali. Pengalaman itu dipresentasikan sebagai suatu pertemuan cinta. "Keinginan berkunjung", demikianlah judul dalam bahasa Persia dari sebuah buku tentang ziarah ke makam-makam wali yang ditulis oleh seorang penulis setengah ulama setengah cendekiawan, Rokni-Yazdi. Itulah ziarah-ziarah suatu komunitas pengabdian perorangan, satu hubungan yang akrab yang menimbulkan jauh lebih banyak prakarsa daripada ibadah lain.

Ritus-ritus biasa dan wajib itu disusul doa-doa rahasia dan penyampaian surat-surat (*'ariza*) kepada sang wali. Surat itu disisipkan di sela-sela pagar, dan sekali-sekali disertai lembaran uang kertas. Situasi sangat berbeda dengan yang berlaku pada waktu acara doa secara umum. Berdoa itu dilakukan dengan suatu "jarak" yang menunjukkan kekhidmatan dan "keberserahan". Di sini sebaliknya berlaku sejenis keangkuhan yang penuh perhitungan. Permohonan peziarah disertai acara tawar-menawar yang sungguh-sungguh. Ada sumpah atas nama Allah, para Rasul, serta semua wali dan malaikat. Bahkan tidak jarang pemohon mengancam, apabila permohonannya tidak dikabulkan, akan mengajukan protes langsung kepada Nabi Muhammad, Zahrā (nama lain dari Fatimah, putri Nabi Muhammad), atau Imam Husain. Apabila tetap tidak terkabul, dia dapat mencari Abo'l-Fazl (atau Hazrat-e 'Abbās, saudara seayah dari Imam Husain, yang dijunjung tinggi oleh orang Iran sebagai pelindung kaum miskin; dia dipanggil juga Qamar-e Bani Hāsyem). Kadang-kadang disampaikan berbagai ultimatum, "Apabila permohonan saya tidak dipertimbangkan, dan tidak dikabulkan, saya akan meninggalkan agama, meninggalkan al-Qur'an, dan apabila saya meninggal dalam keadaan kafir, Andalah yang patut dikecam." Betteridge menyebut di sini adegan tawar-menawar yang dilakukan tentang *nazri*, hadiah simbolis yang diberikan kepada wali sebagai balasan atas terkabulnya permohonan. Hadiah ini diberikan hanya setelah permohonan dikabulkan, dan dibagi-bagi dalam bentuk makanan. Itu bukanlah hadiah ataupun kurban pendahuluan, bukan uang panjar, tetapi lebih merupakan sejenis "ungkapan rasa syukur", suatu "pembayaran".

Ciri-ciri "manusiawi", bahkan sangat manusiawi, dari surat permohonan itu (yang kepolosannya mengingatkan kita pada tanda-tanda terima kasih [ex-voto] dalam kapel-kapel Bunda Maria di negeri-negeri Katolik) menunjukkan bahwa orang sama sekali tidak kikuk untuk berbicara dengan wali-wali. Pertukaran hadiah (*nazri*) adalah sejenis dengan pertukaran timbal balik yang lazim dilakukan antara sesama kenalan: kita memberikan sesuatu untuk membuat wali berhutang budi

kepada kita, baru kita mengajukan permohonan; dan setelah permohonan dikabulkan kita memberikan hadiah. Berkebalikan dengan karakter Islam yang baku dan asing (karena berbahasa Arab) dan dengan bahasa yang penuh stereotip dari ulama tradisional, yang khotbah-khotbahnya sering berkisar di seputar segi segi moral yang sekunder atau cerita-cerita yang mengandung ajaran, bahasa yang dipakai untuk "berbicara" kepada para wali menunjukkan suatu keakraban yang spontan. Sesungguhnya yang ada di sini adalah dua cara melaksanakan ajaran agama yang saling melengkapi, yang pertama institusional dan ketat, yang kedua terbuka dan amat informal. Kaum ulama juga memakai makam-makam dan tradisi ziarah ke makam wali untuk menjalankan fungsi mereka. Karena mereka merupakan mata pertama dari rantai perantaraan wali—dengan menuntun dan kadangkala merumuskan doa pengikut wali—maka mereka sesungguhnya tidak berkepentingan agar tidak meremehkan pola pendekatan pengunjungnya.

Syafaat Wali Sebagai Konsep

Dalam bukunya, Rokni-Yazdi berusaha membenarkan permintaan bantuan kepada wali sebagai perantara:

> Sangat normal bagi seseorang, untuk memenuhi kebutuhan tertentu, meminta bantuan kepada orang lain. Orang yang sedang butuh memperlakukan orang yang dihadapi dan didekati (yakni wali) sebagai wasilah (perantara, *vasila*) atau alat (dengan mengacu kepada al-Qur'an, 5:35, "Hai orang-orang yang beriman! Bertaqwalah kepada Allah dan carilah sarana untuk mendekatkan diri kepada-Nya!")....

Ayatollah Motahhari (orang dekat ayatollah Khomeini, dibunuh pada tahun 1979) membedakan beberapa tipe wasilah: yang diharamkan oleh al-Qur'an[23] adalah satu cara untuk menekan dengan berbagai cara (uang, pengaruh, kekuasaan) untuk mendapatkan apa yang sesungguhnya kita tidak berhak dari sudut agama[24]. Hal itu sebenarnya sama dengan menganggap bahwa di hadapan kekuasaan mutlak Allah ada perampas-perampas potensial yang menentang keesaan-Nya. Itu sama dengan anggapan bahwa kita dapat mendekati Allah melalui berbagai jalan, dan bahwa kita bisa menyenangkan Imam ini atau itu dengan cara yang lain dari menyenangkan Allah.... Sebaliknya, dua tipe wasilah adalah halal dan baik, yaitu wasilah

---

[23] "Jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang ada pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikit pun; dan (begitu pula) tidak diterima syafaat dan tebusan daripadanya, dan tidaklah mereka akan ditolong" (2:48).
[24] M. Motahhari (1978, hlm. 289 dst.).

(perantaraan), yang berupa bimbingan (*rahbari*) dan perbuatan (‘*amal*), serta wasilah yang berupa pengampunan (*maqferat*) atau karunia (*fażl*).

Wasilah perbuatan adalah wasilah Imam yang menjadi panutan untuk pengikutnya dan penerusnya: dia adalah pembawa panji-panji kebajikan dan berkahnya itu hanya menyebar ke pengikut-pengikutnya, seperti tertulis dalam al-Qur’an (2:26), “Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan yang disesatkan Allah dengan perumpamaan itu hanyalah orang-orang yang fasik”. Perantaraan ini disebut “wasilah perbuatan” karena, tulis Motahhari, “faktor utama yang di sini menjadi sebab keselamatan atau kutukan adalah perbuatan orang yang taat atau sebaliknya perbuatan orang yang fasik”.

Wasilah pengampunan mengandaikan adanya keibaan tak terbatas dari Allah. Hal itu mirip dengan penyucian yang menyelamatkan yang hanya dianugerahkan oleh-Nya kepada mereka yang siap menerimanya. Oleh karena manusia pada dasarnya bersifat baik, si pendosa dapat pada setiap saat kembali pada jalan lurus asalnya. Orang yang lebih dekat dengan Allah dapat menikmati dengan lebih baik berkah-Nya, dan dari Allah dia mendapat juga berkah yang berupa nama-nama baik serta sifat-sifat kesempurnaan-Nya. Yang menerima berkah itu kemudian menjadi perantaranya. Yang menjadi asal dan awal dari semua perantaraan itu tak lain adalah Allah, sedangkan si perantara tak lebih dari perantara biasa. Dalam keadaan dosa sebaliknya si pendosa berusaha memanipulasi perantaraan itu demi kepentingannya; dia memperkenalkan diri sebagai sumber perantaraan dan dia tidak mendapat hasil apa-apa. Oleh karena itu, tulis Motahhari, kita harus hati-hati supaya kita minta tolong kepada mereka yang dijadikan oleh Allah sendiri sebagai perantara (wasilah, *vasila*) yang sebenar-benarnya.

Apa yang dikatakan oleh ‘Ali Syari’ati (ideolog revolusi Islam, wafat 1977) tidak jauh berbeda, meskipun dengan nada polemik. Menurut dia, aliran Syiah “Shafawiyah” yang berkompromi dengan kekuasaan politik mempergunakan syafaat seperti cara seorang murid bodoh yang menggunakan koneksi-koneksinya untuk mempengaruhi si penguji. Contoh suatu syafaat yang sempurna pernah ada, yaitu syafaat Nabi Muhammad untuk putrinya Fatimah: ketika Fatimah meminta kepada Nabi bantuan material, Muhammad mengajarkannya mengucapkan puji-syukur.... Jawaban yang mengherankan itulah yang mengajarkan kepada Fatimah bagaimana menemukan jati dirinya yang sesungguhnya!—Syari‘ati bahkan menjadikan peristiwa ini sebagai judul sebuah ceramah, “Fatimah menjadi Fatimah”. Menjadi diri sendiri di sini harus dipahami dengan kemauan yang sungguh-sungguh untuk tidak menggantungkan diri pada orang lain

dalam mengatasi kesulitan dengan begitu saja, tetapi sebaliknya mengandalkan kekuatan diri sendiri: dengan memenuhi hakikat spiritual jati diri itu, kita tidak mencapai "keselamatan yang nista" dan tak wajar, melainkan "martabat keselamatan" serta kemampuan untuk mencapainya[25].

Pada kesempatan lain Syari'ati mengisahkan cerita Nabi Nuh sebagaimana didapatkan dalam al-Qur'an.[26] Nabi Nuh adalah perantara yang "ideal" karena, selain perannya sebagai Nabi, dia juga diberi tugas oleh Allah untuk menyelamatkan dalam bahteranya satu pasangan dari masing-masing makhluk hidup, dengan keluarganya sebagai contoh dari jenis manusia yang terselamatkan. Nabi Nuh, yang berumur sembilan abad, saleh dan dekat dengan Allah itu, menjadi perantara ketika dia memohon pengampunan atas putranya yang hampir tenggelam karena mencari keselamatan di luar bahtera. Dalam cerita ini, kata Syari'ati:

> Doa Nabi Nuh dilakukan atas dasar prinsip Ilahi dan bukan atas dasar harapan yang menyesatkan atau rasa kasih sayang hampa dan sembarangan seperti kerap kita alami di sini... misalnya ketika mengucapkan, "Atas nama Ali-Akbar putra Husain, biarkanlah orang lemah yang tak berbahaya ini masuk dalam bahtera keselamatan bersama mereka yang dianggap pantas hidup." Bukanlah demikian! Allah sendiri telah menjanjikan kepada Nuh bahwa ketika banjir besar mulai dan air bah menghanyutkan semuanya, Dia akan menyelamatkan keluarganya. (....) Di sini Allah memberikan pengajaran tentang arti yang sesungguhnya dari ikatan keluarga, etnis, keturunan, dan Dia menjelaskan kepada Nuh hakekat syafaat agar dia mengerti. (...) Yang penting di sini bukanlah hubungan darah tetapi amal. (...) Perbuatan yang jelek ditakdirkan hancur, dan demikianlah sunnatullah, suatu hukum yang tidak berubah: Allah pun tidak merusaknya, bagaimana syafaat dapat merusaknya?

Aliran Syiah Shafawiyah, kata Syari'ati lagi, menjadikan tanah Karbalā suatu tanah berkhasiat, seperti obat khasiat yang dipakai untuk menyembuhkan orang sakit. Berdasarkan aliran Syiah yang sesungguhnya—menurut ideolog Iran ini—yakni aliran Syiah Ali, acuan pada tanah Karbala di mana Husain mati syahid itu memiliki artian yang lebih universal, yaitu tanah itu melambangkan suatu aliran pemikiran, yang mengingatkan umat pada apa yang dilupakan sejarah dan apa yang mau

[25] 'Ali Syari'ati (1981, hlm. 141, 145). Lihat juga M.K. Hermancen (1983, hlm. 87 dst.).

[26] 'Ali Syari'ati (1980, hlm. 224-231). Tentang Nabi Nuh lihat B. Heller (1974); untuk cerita ini, lihat al-Qur'an 11:42 dst.; dalam "Kejadian" dalam Alkitab ketiga putra Nabi Nuh diselamatkan dalam bahtera dengan istrinya masing-masing.

dilupakan oleh "mereka yang ingin menghilangkan" sejarah, supaya kita sendiri turut melupakannya.

> Tanah yang mengandung kenangan ini menyejukkan pikiran dan menghidupkan jantung kita. Dia membangkitkan kembali keteguhan dan menghidupkan kita kembali. Dia adalah gerak dan detak jantung yang memanaskan kembali orang yang telah mati, dia pendeknya memulihkan kepada manusia harkatnya sebagai manusia, harkat keselamatan. Dan tanah itulah yang memberi syafaat: itu bukanlah intervensi yang bertujuan menipu pada saat ujian, tetapi suatu ajaran, suatu teknik pengajaran, suatu kurikulum dan kesadaran, suatu visi, yaitu pendeknya dia menandakan kesiapan kita untuk menghadapi ujian....

Kesimpulan: Wali dan Kegelisahan Dunia

Seperti sering dapat dilihat, peran wali adalah suatu tema umum gerakan pembaharuan Islam yang di dalamnya berhadapan berbagai aliran: di satu pihak suatu aliran agama tradisional, yang diatur dari dekat atau jauh oleh kaum rohaniwan, yang "memanusiakan" konsep ketauhidan dengan mendekatkannya pada kebutuhan-kebutuhan keseharian. Di lain pihak terlihat kehendak reformis yang berusaha merasionalisasikan perilaku keagamaan dengan melenyapkan pendapat yang menganggap bahwa Allah dapat, atas dasar permohonan manusia, mempertimbangkan kembali keputusan-keputusan-Nya yang bersifat abadi itu. Aliran modern ini terutama berusaha menjawab keberatan-keberatan yang diajukan oleh kaum Wahhabi (yang berkali-kali dijadikan acuan dalam buku Rokni Yazdi) dan memperlihatkan bahwa Islam aliran Syiah sesungguhnya sesuai dengan semangat ketauhidan al-Qur'an.

Situasi di Republik Islam Iran sejak 1979 amat menarik diperhatikan, oleh karena berbagai perilaku marjinal memungkinkan untuk luput dari tekanan dogmatis dan politisasi agama, sekalipun tanpa menentangnya. Golongan sufi akhirnya sangat menderita justru karena mereka memiliki semacam hierarki rohaniwan yang independen terhadap lembaga agama resmi. Selama dikuasai secara religius dan ekonomi oleh rohaniwan resmi, ziarah-ziarah sufi secara paradoksal memperkuat kekuasaan eksklusif pihak agama resmi, sambil menghindarinya.

Salah satu contoh paradoksal dari fenomena kewalian ini adalah ayatollah Khomeini (1902-1989) sendiri. Sosok yang membuat Presiden Carter dan seluruh dunia Barat gemetar ini, orang yang diaibkan oleh kaum cendekiawan karena mengeluarkan fatwanya yang terkenal terhadap Salman Rushdie itu, orang itulah selama hidupnya dianggap sebagai seorang wali yang sesungguhnya oleh banyak orang Iran. Sebelum menjadi guru ilmu fiqih di Qom pada awal tahun 50-an, orang yang bakal menjadi

pemimpin Revolusi Islam itu mengajar tasawuf dan mistik, dan meminati ragam sufi terselubung yang diajarkan di madrasah-madrasah Syiah dengan nama *erfān*, yaitu makrifat atau gnosis. Kecenderungannya ke asketisme (zuhud) memukau muridnya, calon ulama, yang nantinya menjadi pembantu politiknya yang sangat setia. Daya pukau yang sama berlaku juga setelah tahun 1978 di kalangan pengikutnya, yang menganggapnya mampu membuat karomah dan mendatanginya untuk memohon berkah dan nujumnya. Sosok berjenggot tua dari Neauphle-le-Chāteau kini sudah terukir di memori semua orang, dan Michel Foucault sendiri dibuat terpukau olehnya[27]. Di Iran ada saja orang yang melihat bentuk mukanya di permukaan bulan, yang lain berwudu sebelum menghadap kepadanya. Dan seorang cendekiawan dari Berkeley mengatakan betapa dia bingung melihat pengaruh orang tua itu terhadap massa yang "penasaran"... bahkan ada seorang filsuf ahli India yang membandingkannya dengan Gandhi dan Luther[28]. Setelah Revolusi Iran kehilangan pamor pun, sosok Khomeini tetap memikat dan tidak ada seorang politikus pun yang berani melawan kemauannya. Resepsi yang diadakan di istana kemaharajaan Shah nampak seperti lelucon dibandingkan ziarah di Jamārān, tempat khalwat sang Imam di kaki gunung yang menjulang di atas kota Teheran itu: sebagian besar yang menghadap adalah orang-orang kecil yang berada dalam keadaan suci dari hadas; mereka duduk bersebelahan dengan menteri-menteri dan duta-duta dan menghadapkan anak-anak mereka agar diberkahi. Segi yang memuakkan dari kultus seperti ini hanya dilihat oleh mereka yang terang-terangan memusuhi rezim, dan mereka memandang itu sebagai manipulasi belaka. Tetapi orang lain melihat di dalamnya suatu tamparan pada penguasa dunia. Ketika ditanyai apakah dia Imam yang dinanti-nanti, yaitu juru selamat yang dijanjikan atau Sang Mahdi, Khomeini diam seribu bahasa, yang menambah kebingungan penghadapnya.

Acara pemakaman Sang Imam disertai adegan-adegan histeria kolektif. Ada yang mencoba mendapatkan benda keramat (menjelang pemakaman, jasadnya bahkan terjatuh di tengah kerumunan), sedangkan yang lain mengharapkan "sinar" terakhir karismanya. Sejak wafatnya Khomeini, fungsinya telah bergeser dari tokoh politik berkarisma menjadi penghibur hati kaum papa dan alat legitimitasi penerusnya. Makamnya yang sangat besar dan megah dibangun di dekat kuburan Teheran, tidak jauh dari makam ulama yang hidup sezaman dengan Imam Syiah ke-11 dan ke-12, tepatnya di kota yang dalam Alkitab disebut Rhagès (sekarang Ray), dan dengan cepat menjadi tujuan suatu ziarah populer serta, seperti Lenin

[27] Lihat L. Olivier & S. Labbé (1991, hlm. 219-23).
[28] D. Shayegan (1978), (1979).

sampai sekarang ini, menjadi tempat singgah wajib untuk setiap kunjungan resmi[29]. Sebagaimana para wali yang makamnya diziarahi orang, Khomeini mengangkat kebutuhan masyarakat akan bimbingan rohani dan sosial ke tingkat lebih luhur; suatu peran yang semasa hidupnya hanya dapat dia penuhi dalam kekacauan dan kekerasan. Kini dia tidak lagi mengoncangkan apa-apa, dia sebaliknya menenangkan.

Maka mungkin saja inilah kunci pengertian fenomena kewalian yang sedemikian diminati di kalangan Islam Syiah.

[29] Sudah diperikan dalam Y. Richard (1991, hlm. 24 dst.).

MAKAM ‘ALI BIN MAHZIĀR DI AHWĀZ (IRAN)

Aladin Goushegir[1]

Menurut Syusytari, seorang penulis Syiah dari abad ke-17, yang mengutip Najāsyi, salah seorang ulama Syiah Imamiyah dari kota Kufah (abad ke-11), ‘Ali bin Mahziār al-Ahwāzi adalah seorang Nasrani yang telah memeluk agama Islam[2]. Bersama dua orang lainnya, Mahziār baru bersedia masuk Islam setelah diperkenalkan kepada Imam Reza. Dia kemudian menurunkan hadis-hadis Imam Reza (‘Alī al-Ridlā) serta menjadi sahabatnya dan sahabat putranya Imam Javad ([Muhammad al-Jawwād] Imam ke-9). Syusytari mengutip tiga surat (*towqī’*) yang konon dikirim oleh Imam Javad kepada Mahziār[3]. Menurut sumber lain yang juga disebut Syusytari, Mahziār berasal dari daerah Fārs, tetapi lama menetap di Ahwāz. Menurut kesaksian yang diberikan oleh Syusytari maupun sumber-sumber lainnya, dia konon menulis beberapa karangan.

Menurut kepercayaan setempat, walaupun hal ini tidak sesuai dengan urutan zaman (anakronistis), ketika masih hidup Mahziār dapat bertemu Imam ke-12 kapan saja dikehendakinya. Konon hanya tokoh-tokoh Syiah yang sangat terhormatlah yang dianugerahi kehormatan ini.

Makam Mahziār merupakan tempat suci yang terpenting dan paling terkenal di Ahwāz. Yang mengunjunginya pertama-tama adalah penduduk kota itu sendiri. Makam itu dikelola oleh Dewan Pengelola (*hey’at-e omanā*) yang berada di bawah naungan Organisasi Wakaf (*sāzmān-e owqāf*). Dewan ini terutama mengatur pembagian sumbangan dan prosedur pengeluaran dana, terutama untuk membiayai perawatan, renovasi, dan perluasannya.

---

[1] Penulis adalah professor bahasa Prancis di Universitas Ahwāz di Iran.

[2] Abo ’l-Ḥasan ‘Ali bin Mahziār Ahvāzi Dowraqi hidup pada tahun 229/843-4 (Dehxodā, *Loqatnāma*, s.v.).

[3] Qāzi N. Syusytari (1881-82, hlm. 181-182).

Ziarah

Istilah ziarah di sini berarti pertemuan dengan tokoh yang penting dan terhormat. Ziarah mengungkapkan rasa pengabdian antarsesama. Dalam bahasa sehari-hari kata itu dipakai dalam ungkapan "pergi menemui seseorang yang dipertuan". Akan tetapi, dalam pengertian yang khusus, istilah ziarah mempunyai arti mengunjungi makam seorang tokoh agama, baik Syiah maupun bukan, selama beberapa jam, satu hari penuh, atau bahkan beberapa hari. Tokoh-tokoh tersebut dapat berupa nabi, seperti Nabi Daniel di Susa atau Nabi Hezkil (Ezekiel)[4] di Dezful; Imam atau orang tua dan putra-putri Imam (*emāmzāda*); tokoh sufi (*'āref*); seorang ahli hadis (*moḥaddeṯ*) dsb. untuk bernazar dan berdoa. Dengan demikian, kata ziarah tidak membedakan antara tokoh yang masih hidup dan yang sudah wafat. Konsep kewalian, seperti terlihat di atas, tidak juga terbatas pada kaum Syiah, meskipun aliran ini selalu diutamakan dan diprioritaskan. Ziarah di atas tidak menuruti tanggal tertentu: orang mengunjungi makam tersebut karena memang mau ke sana, atau untuk bernazar, pada ulang tahun Mikraj Nabi, pada ulang tahun wafatnya Imam-Imam (*ayyām-e vafāt*) atau anggota keluarga (*sālgard-e fowt*) yang dikubur satu kuburan dengan Mahziār. Kunjungan ke makam Mahziār juga berlangsung pada hari ratapan umum yang menandai wafatnya Imam Husain tanggal 10 Muharram (*'Āsyurā*). Pada hari itu arak-arakan utama melintasi halaman besar makam tersebut, berhenti sebentar sebelum bersama-sama menuju tempat salat Jumat (*mosallā*), tempat upacara ditutup.

Peziarah yang terlihat sehari-hari di makam Mahziār adalah orang-orang Arab dan Persia. Pada umumnya, orang pergi bersama keluarga, dengan anak-anak dan bahkan kakek-nenek. Kaum perempuan tampaknya lebih banyak. Keluarga yang paling banyak berasal dari kaum menengah (pedagang, pegawai, dll.).

Orang tidak diperkenankan membuat foto dalam makam. Semua orang Islam boleh masuk, tetapi pada dasarnya dilarang untuk kaum yang non muslim.

Lokasi

Makam Mahziār terletak di daerah Arab kota lama Ahwāz, Khaz'aliya, beberapa ratus meter saja dari Sungai Kārun, di tengah sebuah kuburan yang tidak nampak begitu kuno, apabila dilihat dari keadaannya pada saat ini dan juga dari tanggal-tanggal yang terukir pada batu-batu nisannya.

---

[4] Tradisi setempat yang tidak terdokumentasi secara tertulis.

Akan tetapi, seperti akan kita lihat di bawah, ada kuburan-kuburan tertentu yang hilang pada waktu renovasi.

Seluruh kompleks diperbesar dan dipugar secara bertahap selama lima belas tahun belakangan ini. Hal itu dilakukan untuk menampung jumlah peziarah yang kian meningkat, yang merupakan akibat langsung dari peran yang makin besar yang diberikan kepada para wali Islam sejak revolusi 1979, dan juga karena diadakan perubahan pada pengelolaan tempat ini. Tidak nampak satu pun pedagang baik di dalam maupun di sekitar kompleks, kecuali tempat pemahat batu nisan.

Di pintu gerbang yang terbuat dari logam orang berkerumun keluar masuk. Di kanan-kiri terlihat pengemis (kebanyakan perempuan) duduk di lantai; di dekatnya terlihat beberapa pembaca al-Qur’an yang melayani permintaan peziarah, terutama mereka yang buta huruf atau yang tidak dapat membaca al-Qur’an sendiri. Jasa bacaan ini dibayar. Setelah transaksi dilakukan, orang yang meminta jasa duduk bersila dan mendengarkan bacaan itu. Sebelum masuk kompleks, orang harus juga membaca suatu khotbah Mahziār yang ditatah pada sebuah lempengan logam di sebelah kanan pintu masuk. Di sana berkumpul sekelompok kecil peziarah yang membacanya sambil berdiri.

Di dalam kompleks makam sendiri (*saḥn*) terdapat beberapa gedung: makam tokoh-tokoh agama setempat dan ahli hadis yang tersohor (*mojtahed*) atau para ulama; sebuah masjid; sebuah perpustakaan (*qerā’at-khāna*) yang di dalamnya terdapat buku-buku acuan agama, serta beberapa makam keluarga dan tentunya makam Mahziār sendiri, yang merupakan bangunan terbesar.

Di sebelah kanannya terdapat sebuah masjid kecil dan sederetan makam keluarga dari bata dan logam. Makam-makam itu terdiri dari “ruangan” yang sama besar dan serupa. Di atas pintu logam yang berkaca, terdapat tulisan putih di atas ubin beremail biru yang berisi nama keluarga yang memiliki makam itu serta tanggal wafat orang-orang yang dikubur di situ. Pintu masuk ke makam-makam keluarga tersebut terkunci dan dijaga oleh anggota keluarga yang secara berkala datang mengunjunginya dan membacakan surat *al-Fatihah* (*fāteha-kvāni*) dan doa-doa untuk orang mati.

Di sebelah kirinya terdapat dua makam saling bersebelahan dari tokoh agama yang terkenal di daerah ini. Makam-makam ini kini terletak hampir di pusat halaman utama, tetapi pada masa lalu—seperti halnya makam-makam sebelah kanan—kemungkinan besar berada di dekat tembok barat. Halaman makam telah diperluas dan kini masih bertambah luas.

Makam sendiri serta pagar yang mengelilinginya (*zarih*) tidak tersentuh pada waktu kompleks dipugar, sedangkan bangunannya serta gedung besar berkubah yang menampungnya dirombak total setelah revolusi. Seperti halnya dengan banyak masjid yang ada di kota, proses pembangunannya hingga kini belum selesai.

Di dalam makam itu sendiri, sebuah penyekat memisahkan peziarah laki-laki dan perempuan. Seluruh ruang makam disekat menjadi dua. Sejak revolusi Iran, ruang di sekitar makam disekat entah dengan tirai kain yang berat atau dengan penyekat aluminium. Oleh karena itu, tidak mungkin lagi melakukan acara tawaf (keliling) yang dahulunya merupakan bagian yang paling penting dari acara ziarah ini.

Ritus

Peziarah harus bersuci dengan berwudu (*qosl*) sebelum meninggalkan rumahnya menuju makam Mahziār. Dia harus juga berwudu seperti halnya menjelang salat sehari-hari, tetapi wudu itu dapat dilakukan baik di rumah maupun di tempat ziarah itu sendiri, di "air mancur umum" (*saqqā-khāna*) yang kini tak lain dari sederetan kran yang mengalirkan "air suci" (*korr*) yang digunakan untuk berwudu.

Sebelum masuk ke lingkungan makam, kebanyakan orang membaca teks doa (*ziyārat-nāma*) pada pintu masuk, yang ditulis dalam bahasa Arab dengan huruf yang besar. Di semua tempat ziarah yang ada di Iran, siapa pun dan bagaimanapun kedudukan hierarkis orang yang dimakamkan, selalu ada teks berbahasa Arab serupa di pintu masuk, kebanyakan berupa kaligrafi yang diukir di atas batu (cara tradisional, seperti pada makam di Mahziār) atau di atas lempengan logam (yang semakin banyak digunakan). Doa-doa yang dituliskan berbeda-beda menurut tempat dan walinya. Untuk peziarah yang karena sesuatu hal tidak dapat membaca doa-doa itu, kadang-kadang diwakili oleh seseorang yang membacakan dengan suara keras (*niābat*) untuk para pengunjung lain yang berjejer belakangnya.

Setelah menyeberangi halaman, kita tiba di ruangan besar tempat makam itu sendiri. Seusai menaiki beberapa tangga dan persis di depan pintu masuk kita harus membuka sepatu, yang kemudian disimpan di kotak kecil dari kayu yang menempel di tembok.

Ketika masuk ke dalam, peziarah langsung menuju pagar (*żariḥ*), lantas memegangnya dengan menyisipkan jari-jari ke lobang-lobang yang dibentuk oleh hiasan bola-bola dan melingkar pada pagar perak itu. Setelah itu mulailah orang berdoa dengan suara keras atau bernazar dengan berbisik-bisik.

Beberapa tahun yang lalu, para peziarah masih melakukan acara tawaf di seputar pagar keliling makam, akan tetapi, kini hanya separuh



Makam Emâmzâda ‘Abdollâh di Syusytar, Iran, Mei 1994
(foto B. Hourcade).



Kompleks makam di Ahvâz, Iran, Mei 1994 (foto B. Hourcade).

tawaf yang dapat dilakukan karena terhalang penyekat. Salat ziarah (*namāz-e ziyārat*) dilakukan di atas permadani yang menutupi sebagian besar ruangan, terutama di sekeliling makam itu sendiri. Pada umumnya salat dilakukan paling sedikit dua rakaat[5]. Seusai salat, sering peziarah tetap duduk tanpa bergerak dengan kedua tangan terbuka di atas pahanya dan dengan kepala menengadah untuk bernazar atau mengucapkan doa-doa. Salat puluhan rakaat dapat juga dilakukan, tergantung permohonan dan nazarnya.

Sumbangan yang diberikan oleh para peziarah ke makam didahului dengan nazar dan janji (*niyat*): peziarah bernazar dan berniat memberikan jumlah uang tertentu pada makam apabila permohonannya dikabulkan. Nazar-nazar itu, sejauh diketahui, amat beraneka dan dapat menyangkut penyelesaian masalah pribadi apa pun, seperti penyembuhan penyakit, masalah keuangan, masalah keluarga atau rumah tangga, sukses pada ujian atau pada seleksi masuk ke universitas, dan sebagainya. Penyembuhan penyakit yang tak tersembuhkan, terutama untuk mereka yang cacat fisik dan mental serta masalah keuangan rupanya merupakan sebagian besar nazar. Di makam Imam Reza di Masyhad, di mana dapat dilihat banyak sekali orang sakit yang diikatkan (kebanyakan lehernya) dengan tali ke pagar, sehingga terlihat dengan jelas begitu besarnya masalah kesehatan. Meskipun pemandangan seperti itu tidak ditemukan di makam Mahziār, sudah jelas bahwa jenis nazar serupa juga ada.

Adakalanya orang langsung menuju makam untuk mengikatkan sesuatu benda pada makam. Benda itu acap berupa sepotong kain, pada umumnya hijau, yang disisipkan ke lobang pagar dan diikat dengan seutas tali. Akan tetapi, kadang-kadang dipakai juga gembok kecil biasa. Lantas peziarah mengucapkan nazar dan berjanji akan memberikan sumbangan atau menghaturkan kurban apabila permohonannya terkabul. Benda-benda yang diikat di pagar diambil oleh para pembantu makam. Kebiasaan ini lazim ditemukan di semua keramat serta ziarah di Iran dan bisa diartikan sebagai tanda saling berjanji antara kedua pihak.

Seandainya seseorang ingin berziarah tetapi tidak mampu atau tidak bisa, atau seandainya kerumunan orang menghalanginya untuk mendekati pagar dan menyentuhnya, ia dapat menulis di atas kertas sepucuk surat (*'ariża*) berisi nazar, keluhan, atau permohonan, dan menitipkannya kepada seorang peziarah yang akan mendekati makam dengan cukup dekat untuk dapat menyisipkannya ke pagar. Surat seperti itu berisi apa saja yang peziarah akan sampaikan apabila dia sendiri yang datang. Misalnya ditulis

---

[5] Salat biasa terdiri atas dua sampai empat rakaat. Di tempat-tempat makam yang besar (seperti Masyhad dan Qom) salat dapat lebih panjang.

“Berikanlah kepada saya kemampuan untuk datang kemari guna menciumi kakimu!” (*pā-bus*). Kalimat-kalimat untuk mengungkapkan kemauan berziarah dan menunjukkan pengabdian.

Nazar yang terkabul pada umumnya dibalas oleh peziarah dengan memberikan sumbangan berupa uang tunai. Uang itu disisipkan melalui celah pada kaca transparan empat sisi yang melindungi ruang makam dalam pagar perak tadi. Uang-uang kertas itu jatuh di atas ubin marmer yang berada di kaki pagar, antara pagar dan makam sendiri, dan membentuk tumpukan kertas berwarna-warni. Besarnya uang kertas itu sangat beragam, dari 100 sampai 10.000 rial. Lembaran uang itu dan barang berharga lainnya dikumpulkan secara berkala pada saat diadakan upacara ritual yang disebut “penyapuan” (*qobār-rubi*), ketika dewan pengurus beserta pembantu-pembantunya memungut uang yang berserakan itu sekaligus menyapu debu di bagian bawahnya. Ada kalanya sumbangan berbentuk benda dari mas atau bahkan lilin-lilin yang disisipkan melalui celah yang sama. Pemberian dapat juga berupa kain (pada umumnya hijau) yang dilemparkan oleh peziarah di atas atap pagar; pembantu-pembantu makam (pria di bagian yang khusus buat pria dan perempuan di bagian lainnya) mengambil kain itu, dan kadang-kadang memotongnya dan sebagian dijadikan pita-pita yang kemudian dibagi-bagikan kepada peziarah-peziarah lain, yang memintanya agar dikaruniai rahmat.

Satu jenis sumbangan yang lain, meski lebih jarang dibawa, adalah berupa bahan makanan. Yang dilakukan dalam hal ini adalah memberikan makanan kepada para peziarah lainnya. Hal itu disebut dengan istilah “taplak meja” (*sofra*). Orang yang bersangkutan bernazar dan berjanji akan menyumbangkan makanan entah di dalam kompleks makam Mahziār atau di rumahnya sendiri (dengan mengundang keluarga dan beberapa teman). Beberapa “taplak meja” diberikan nama tokoh-tokoh Syiah, terutama anggota keluarga Imam Husain, “taplak Ḥażrat-e Abbās” (saudara seayah dari Imam Husain, yang juga dibunuh di Karbala) adalah yang paling umum dan paling terkenal baik di sini maupun di tempat-tempat lainnya di Iran; ada juga “taplak Ḥażrat-e Roqiya” (putri Imam Husain) dan sebagainya. Makanan atau masakan yang disajikan berbeda-beda menurut “taplak”nya. Pada umumnya “taplak” pertama terdiri dari nasi, ayam, sup sayur-sayuran, dan pasta (*asy-e resyta*), berbagai manisan yang dianggap cocok dengan masalah yang menjadi sebab kita bernazar (*mosykel-gosyā*), *ḥalvā* (manisan lengket yang terbuat dari tepung terigu, gula, minyak dan safran[6]), serta *kāĉi* (sejenis *halvā* yang lebih lembut); sedangkan “taplak” kedua terdiri dari roti, kurma, yogurt, keju, dan buah-buahan. Apabila

---

[6] Bumbu sekuning kunyit yang dibuat dari ramuan bunga (catatan penerjemah).

“taplak” itu diatur di halaman makam Mazhiār, siapa saja boleh duduk di sekelilingnya dan memakannya. Bahkan sedikit makanannya dapat dibawa pulang, sebagai sesajen diberkati (*tabarrok*), setelah mengucapkan doa. Untuk peziarah-peziarah tertentu cukuplah memasak *kāĉi* di tempat. Untuk itu sebuah keluarga dapat pergi ke makam, kadang-kadang sejak dini hari, dengan sebuah kompor dan alat-alat memasak. Tempat yang paling disukai untuk bernaung adalah pohon *konār*, sejenis *lotus ziziphus sativa* yang banyak terdapat di daerah itu dan yang konon berkhasiat mengabulkan nazar (di mana pun di Iran, pohon, apa pun jenisnya, *pistas* atau delima, yang ditanam di dekat kuburan para wali dianggap berkhasiat). Lilin dinyalakan dan dibuatlah *kāĉi* seperti di atas. Kemudian *kāĉi* itu dibagi-bagikan sewaktu masih panas, dalam piring hidangan, kepada peziarah yang lewat.

Ada juga peziarah yang hanya membagi-bagikan buah kurma dalam piring, bahkan pemberian itulah yang paling lazim.

Peziarah dapat juga berjanji akan mengunjungi makam selama sekian hari berturut-turut (empat puluh hari misalnya), atau berselang sekian waktu, atau sekian kali pada hari tertentu dalam satu minggu (misalnya Jumat atau Sabtu).

Di antara kuburan-kuburan yang ada di halaman besar terdapat sebuah lempengan logam hitam tebal yang luasnya hampir satu meter persegi. Lempengan ini dinaungi dua lempengan lebih kecil, dan semuanya, yang ditempatkan di atas kaki-kaki setinggi satu meter, merupakan tempat lilin-lilin, yang kadang-kadang dinyalakan di sini. Tempat lilin yang kecil dan sederhana ini jauh lebih besar di makam-makam lainnya di daerah ini, misalnya di Dezful dan Suse, di mana perangkat ini terdapat dalam sebuah ceruk besar dalam tembok yang berisi sebuah lempeng logam penuh lelehan lilin.

Nazar, janji, sumbangan, dan sesajen amat berbeda-beda dan menyangkut benda material atau spiritual murni.

Kuburan

Seperti telah ditulis di atas, seluruh halaman sesungguhnya membentuk sebuah kuburan. Seperti umumnya di Iran, orang-orang lebih suka dikubur di dekat tempat keramat. Kedekatan dengan kuburan, baik kuburan wali maupun kuburan orang yang akan dikebumikan di kuburan sebelah, dianggap sebagai sumber rahmat dan pengampunan. Orang yang berke-cukupan pada umumnya akan membeli tempat kuburan sendiri dengan meminta ahli waris atau wakilnya untuk menguburkannya di situ bila meninggal.

Dikubur atau tidaknya seseorang di kuburan Mahziār tergantung kekayaan atau status sosialnya, atau bahkan keduanya. Untuk itu harus mengajukan permohonan kepada Dewan. Di mata umum, sebuah makam seakan-akan dapat disewakan oleh karena beberapa meter persegi yang diserahkan oleh Dewan Pengelola kepada keluarga yang bersangkutan dapat dicabut setelah 30 tahun, kecuali kalau makam itu disewakan lagi dengan pembayaran tertentu yang kini dapat mencapai beberapa juta rial. Sebelum pekerjaan renovasi dimulai beberapa tahun yang lalu, halaman makam mirip kuburan kuno tradisional, yaitu batu nisan tidak sama tinggi dan luasnya. Kini, halaman kuburan diratakan kembali. Sebelum pekerjaan renovasi dimulai, keluarga-keluarga yang berkepentingan dipanggil untuk mengidentifikasikan batu nisan dan membenahinya. Batu nisan yang tidak dikenal dibongkar atau kini berada di bawah gedung baru yang diperbesar itu. Tentu saja, seandainya rumah-rumah sekelilingnya dijual, para pengelola makam tampil sebagai pembeli yang pertama. Petak-petak itu kemudian disambung dengan halaman kuburan.

Bangunan beratap dari makam Mahziār adalah tempat bersembahyang, bernazar, dan berdoa dengan khusyuk. Segera setelah keluar dari ruang makam ke halaman, keluarga-keluarga berkumpul di sekeliling makam orang yang telah meninggal untuk berbela sungkawa dan meratap, apabila kematian masih relatif baru. Kaum perempuan—sering bercadar hitam kalau orang Persia dan berpakaian hitam kalau mereka Arab—duduk di lantai di sekeliling makam. Di atas batu nisan yang sedikit lebih tinggi ditaruh buah kurma, buah-buahan lain, serta *ḥalvā* yang dapat dicicipi ataupun diambil oleh siapa saja yang mau. Kadang-kadang juga ditaruh lilin menyala dan bunga-bungaan serta sebotol air mawar (*golāb*) di atas “taplak” yang menutupi batu nisan, atau bahkan langsung di atas batu nisan sendiri.

Beberapa perempuan Arab, yang rambut dan syalnya dikotori lumpur sebagai tanda kemalangan dan penderitaan, bernyanyi seraya mengayunkan badan, sambil meratap atau memukul dada atau kepala, di depan makam orang tersayang yang telah wafat itu.

INDIA

Marc Gaborieau[1]

Di kalangan para islamolog, Islam di India sudah lama dikenal sebagai dunia para sufi dan wali. Buku-buku pertama tentang Islam di India, yang terbit pada tahun 1831 dan 1832 (Garcin de Tassy 1831; Herklots 1832; Meer Hassan Ali 1832) memberikan perhatian yang sangat besar kepada tradisi ziarah. Garcin de Tassy, misalnya—yang menguraikan fenomena ini secara rinci, lengkap dengan tanggal upacaranya—bahkan menganggap hal ini sebagai ciri khas Islam di India. Para etnolog Inggris, yang pekerjaan utamanya ialah mengumpulkan, mencatat, memilah, dan menyusun berbagai sumber tertulis mengenai masyarakat India, juga menaruh perhatian besar pada dokumentasi dan kajian tentang fenomena tokoh keramat ini dan menghasilkan dua karya yang merangkum semua penelitian tersebut (Crooke 1896, jil. 1, hlm. 175-229; Temple tth.). Para misionaris, baik asing maupun pribumi, telah melengkapi karya-karya itu (Titus 1930, bab VII; Subhan 1938). Berbagai kisah perjalanan, baik yang berdasarkan fakta maupun yang disajikan dalam bentuk fiksi, juga memberikan informasi yang amat berharga (Mayne 1956). Seusai Perang Dunia II, kajian tentang Islam di India terfokus pada sejarah dan doktrin-doktrin sufi berbagai tarekat, sedangkan penelitian tentang wali cenderung diabaikan. Namun akhir-akhir ini perhatian pada fenomena tokoh keramat kembali marak di kalangan islamolog dan sejarawan (Digby 1970 dan 1986; Eaton 1978; Schimmel 1980, hlm. 126-138; Currie 1989; Troll 1989; Bayly 1989; Ernst 1993). Belakangan ini para etnolog juga menaruh perhatian kepada aspek sosiologisnya (Mayer 1967; Jeffery 1981; Mann 1989; Gaborieau 1975, 1983a, 1983b, dan 1989a) dan seorang sosiolog India baru-baru ini telah merangkum dengan cermat hasil semua penelitian tersebut (Sayed 1989).

Tulisan di bawah ini bertujuan memberikan suatu gambaran umum tentang fenomena tokoh keramat di kawasan historis India, yang mencakup

---

[1] Ketika menyusun artikel ini penulis adalah direktur penelitian di CNRS dan professor di Pusat Studi India dan Asia Selatan di EHESS, Paris. Kini beliau sudah pensiun.

seluruh kawasan anak benua India. Kebanyakan contoh yang diberikan di sini berasal dari kawasan negara India sekarang. Dua artikel lain membicarakan Pakistan dan Bangladesh, oleh karenanya kami juga akan menyebutkan contoh-contoh dari Nepal dan Sri Lanka, yang tidak diulas dalam kumpulan artikel ini.

Pada pembahasan di bawah ini, yang ditelaah hanyalah tokoh keramat dalam pengertian Islam Sunni. Untuk menghemat tempat, upacara lain tidak akan ditinjau, misalnya perayaan Maulid Nabi pada bulan Rabiulawal dan peringatan peristiwa pembunuhan Hasan dan Husain, cucu Nabi Muhammad, pada bulan Muharam (di India peristiwa ini dirayakan baik oleh kaum Sunni maupun Syiah). Para imam aliran Ismailiyah juga tidak dibahas di sini.

Secara berturut-turut akan dikaji kepribadian para wali sebagaimana digambarkan dalam legenda dan sejarah, lalu juga prosedur pemilihan pemandu upacara dan juru kunci, tempat dan waktu upacara; jenis dan asal usul ritus. Berdasarkan kajian itu kami berupaya membedakan unsur-unsur Islam murni dari unsur-unsur yang bersifat pra-Islam.

Tokoh Keramat dalam Sejarah dan Legenda

Salah satu istilah yang digunakan oleh masyarakat Islam di India untuk menyebut tokoh keramat adalah istilah Arab "walī" (jamak *auliyā'*), yang berarti "sahabat", orang yang dekat dengan Allah; namun yang paling sering dipakai adalah istilah Parsi *pīr*. Amatlah sulit mendapatkan suatu definisi yang lengkap tentang orang keramat atau wali dalam Islam di India. Oleh karena itu kami akan mengawali pembahasan ini dengan menguraikan satu per satu berbagai tipe *pīr*, sambil mencoba menemukan ciri umum yang ada pada semua tipe. Untuk itu akan dipakai tipologi mutakhir (Currie 1989, hlm. 4-10).

Tokoh-Tokoh Besar Tarekat

Wali-wali terbesar di India adalah tokoh sufi yang menyebarkan ajaran tasawuf di India dan mereka menjadi acuan dalam proses penciptaan legenda tokoh-tokoh keramat lain yang lebih rendah derajatnya.

Sufi yang pertama adalah Hujwīrī (wafat sekitar 1070 di Lahore) yang berasal dari Afghanistan. Dia datang ke India bersama para penyerbu Ghazna, yang menaklukkan daerah aliran Sungai Indus (kini Pakistan) pada awal abad ke-11. Dialah yang pertama kali menulis suatu karya tentang ajaran sufi dalam bahasa Parsi dan dialah yang memberikan definisi tertulis tertua di India tentang wali dan peranannya:

> Allah memiliki wali-wali yang secara khusus dikaruniai dengan kasih sayang-Nya; Dia telah memilih mereka dan menjadikan mereka pemimpin Kerajaan-Nya. Dia telah mengutamakan mereka dengan memberikan karomah (*karāmāt*) kepada mereka; Dia juga menyucikan mereka dari sifat-sifat buruk (…). Allah menjadikan para wali pemimpin seluruh dunia; mereka mengabdikan diri sepenuhnya kepada urusan-Nya; mereka tidak lagi menuruti nafsu duniawi. Adanya para wali membawa rahmat, sehingga hujan pun turun; berkat hidup mereka yang suci maka tanaman-tanaman pun tumbuh; dan berkat kekuatan spiritual mereka maka umat Islam berjaya dalam peperangan melawan kaum kafir. (Hujwīrī 1936, hlm. 212-213)

Hujwīrī senantiasa dihormati sejak kematiannya. Dia adalah wali pelindung umat Islam di India. Pada Abad Pertengahan, semua tokoh yang hendak berperang menaklukkan musuhnya di India biasa berziarah ke makamnya agar diberkati dengan kemenangan.

Pada rentang waktu antara akhir abad ke-12 dan awal abad ke-14 muncul berbagai dinasti raja-raja Islam yang membangun ibu kota baru di Delhi. Mereka membentuk kerajaan besar Islam yang pertama yaitu Kesultanan Delhi, yang pada suatu saat pernah menguasai hampir seluruh anak benua India. Selama periode itu tampil tokoh-tokoh sufi termasyhur yang merintis tarekat pertama, seperti tarekat Cisytiyah yang hingga kini merupakan tarekat terbesar di India, dan tarekat Suhrawardiyah. Para mubalig yang paling aktif dari kedua tarekat ini telah menjadi wali-wali India yang utama. Makam mereka menjadi tujuan para peziarah di India dan membentuk kerangka geografi religius di kawasan anak benua tersebut. Tempat ziarah untuk tarekat Cisytiyah di utara adalah makam Quthbu'd-Dīn (wafat 1236 di Delhi), Farīdu'd-Dīn (wafat 1265 di Pak-Pattan), dan Nizhāmud-Dīn (wafat 1325 di Delhi); sedangkan di Dekkan adalah makam Gesūdarāj (wafat 1422 di Gulbarga). Bagi pengikut tarekat Suhrawardiyah, Bahāu'd-Dīn Zakaryā, yang dimakamkan di Multan tahun 1249 tetap merupakan wali utama. Di bawah sultan-sultan lokal yang berkuasa setelah runtuhnya Kesultanan Dehli, antara akhir abad ke-14 dan pertengahan abad ke-16, serta sepanjang periode kekuasaan Kerajaan Mogul yang mempersatukan kembali anak benua India pada abad ke-16 dan abad ke-17, tarekat-tarekat pertama terus menyebarkan ajarannya dan tarekat-tarekat baru bermunculan. Pada waktu itu tarekat-tarekat dari luar India mulai dikenal, seperti tarekat Qādiriyah yang diperkenalkan khususnya oleh Muḥammad Ghauth yang tiba di Ucch pada tahun 1482 dan wafat di sana tahun 1517, atau tarekat Naqsybandiyah dengan tokohnya Aḥmad Sirhindī (wafat 1624 di Sirhind). Beberapa tarekat baru merupakan tarekat lokal seperti tarekat Syattariyah, dengan tokoh utama Muḥammad Ghauth yang dimakamkan di Gwalior pada tahun 1562. Wali-wali yang disebutkan di atas semuanya adalah anggota tarekat-tarekat ortodoks (*bā-shar'*

[*muktabar*, diakui]). Berbagai tarekat heterodoks (*be-shar'*, berarti secara harfiah "di luar syarak", yaitu bukan *muktabar*), yang merupakan bagian dari tarekat ortodoks dan tunduk kepadanya, juga memiliki wali-wali penting, seperti misalnya Shāh Madār, yang dimakamkan di Makanpur sekitar tahun 1440. (Untuk kajian rinci tentang tarekat-tarekat India berikut tokoh-tokohnya lihat Subhan 1938; dan Gaborieau 1986, hlm. 106-114.)

Wali-wali yang kami sebut di atas semuanya merupakan tokoh historis yang terkenal saleh dan berilmu. Mereka memperkenalkan praktik-praktik ajaran sufi kepada masyarakat India, yang memungkinkan manusia berhubungan langsung dengan Tuhan. Dalam biografi tokoh-tokoh tersebut, aspek kehidupan batin sangat diutamakan.

Para Pendakwah

Dalam sejumlah biografi lainnya, yang paling diutamakan adalah peran para wali dalam penyebaran agama Islam di India. Dalam hal ini data historis umumnya langka dan sebagian besar dari tokoh yang dimaksud merupakan tokoh legenda.

Tipe tokoh yang paling acap dikemukakan oleh para penulis Islam adalah mubalig yang menyebarkan agama Islam secara damai (Arnold 1896, Bab IX). Contoh utamanya di India adalah Mu'īnu'd-Dīn Cisytī (Mu'īnu'd-Dīn Čishtī) (wafat sekitar 1235 di Ajmer). Hampir tidak ada informasi faktual tentang tokoh historis ini, kecuali bahwa dia diketahui telah menyebarkan aliran Cisytiyah di India. Menurut legenda yang muncul belakangan, tokoh ini, setelah menetap di Ajmer, konon berkat karomahnya secara berturut-turut menaklukkan para dewa setempat, para dukun lokal yang diinkarnasi oleh seorang *Yogi* dan, pada akhirnya, seorang raja Hindu, untuk membuka jalan bagi kedatangan sultan-sultan Delhi (Digby 1970, hlm. 14). Legenda semacam ini umum ditemukan di seluruh anak benua India: di selatan, sampai ke wilayah Tamil Nadu (Bayly 1989, hlm. 103-150) dan di utara sampai ke Nepal dan bahkan Tibet (Gaborieau 1989a). Salah satu jenis mubalig di atas ialah para wali yang datang melalui jalur laut. Seperti halnya di Indonesia, masyarakat di pesisir India Barat mengenal cerita-cerita tentang mubalig yang datang dari seberang lautan untuk menyebarkan Islam. Salah satunya bernama Ḥājjī datang dari Mekkah. Makamnya di Pantai Bombay ramai dikunjungi ribuan peziarah setiap malam.

Namun tidak semua wali menyebarkan Islam dengan begitu damai. Meskipun para penulis Islam berusaha menutupi kenyataan ini, mereka yang memilih jalan perang untuk menyebarkan agamanya memang benar-benar ada. Sebagaimana halnya di kawasan perbatasan kerajaan Osmani di Turki, India juga mengenal wali-wali yang berperang, para *ghāzī*, yang

bercita-cita untuk mati syahid. Para *ghāzī* itu diketahui ada di berbagai tempat di anak benua India: di Kerala (Dale & Menon 1978), di Dekkan (Eaton 1978), namun yang paling terkenal di daerah aliran Sungai Gangga adalah Ghāzī Miyāñ (Gaborieau 1975; Mahmood 1989). Menurut legenda, Miyan adalah keponakan dari penakluk Islam pertama dan terbesar di India dan dia mati syahid dalam jihad melawan orang Hindu pada tahun 1033 di daerah Hindu yang jauh dari kerajaan Islam. Makamnya terletak di Bahraich, di pertengahan lembah Sungai Gangga, dan merupakan tujuan ziarah yang termasuk kuno karena sudah disebutkan dalam sumber-sumber tertulis sejak akhir abad ke-13 (Siddiqi 1989, hlm. 45).

Dewa Setempat yang Diislamkan

Dalam kategori terakhir dan sangat luas ini terdapat tokoh-tokoh keramat yang tidak berkaitan sama sekali dengan unsur-unsur luar, yaitu dewa-dewa setempat yang beralih menjadi tokoh-tokoh keramat Islam.

Dewa yang mungkin paling awal dalam kategori ini dijumpai di Pakistan, di satu pulau Sungai Indus, dekat kota Bhakkar. Dalam makam yang bersangkutan terdapat sebuah prasasti yang berasal dari abad ke-10. Para peziarah datang ke makam untuk menghormati tokoh legenda Khidlir, sahabat Nabi Ilyas (Gibbs & Kramer, eds, 1974) sebagai "Dewa Sungai" (Maclean 1989, hlm. 112-113). Pada umumnya Khidlir dikenal di seluruh anak benua India sebagai tokoh abadi yang menguasai sumber kehidupan, air serta tumbuh-tumbuhan, dan selalu dikaitkan dengan air. Penghormatan kepada Khidlir diselenggarakan secara berkala, terutama pada musim hujan yang merupakan perayaan tahunan. Pada perayaan ini disiapkan sesajen lengkap dengan pelita menyala yang diletakkan di atas sebuah perahu grabah mungil dan dihanyutkan di laut atau sungai (Herklots 1832, hlm. 135-137). Contoh tokoh keramat lainnya di India bagian Barat adalah Gūgā Pīr, yang dipercaya dapat menyembuhkan gigitan ular (Crooke 1896, jil. 1, hlm. 211-216).

Para tokoh pendiri kelompok mistis Hindu, sebagaimana halnya dewa-dewa di atas, kadang-kadang diangkat menjadi tokoh keramat Islam. Demikianlah misalnya Ratna Nāth, yang beserta Gorakhnāth dikaitkan dengan pendirian kelompok aliran Siwa Kān-Phattā Yogi. Tokoh ini juga diziarahi oleh orang Islam dan dikenal dengan nama Ratan Bābā atau Ratan Ḥājjī (Crooke 1896, vol. 1, hlm. 212) karena dia konon pernah berkunjung ke Mekkah. Makam-makam yang memakai namanya dijaga dan dipelihara baik oleh petugas beragama Islam maupun Hindu. Secara umum, hubungan dan interaksi antara kaum muslim dan anggota Kān-Phattā Yogi, yang sejumlah anggotanya telah masuk Islam, sering sekali terjadi dan merupakan hal yang wajar.

Para tokoh keramat ini, baik tokoh sufi yang terkenal, mubalig yang kadang kurang jelas riwayatnya, maupun dewa Hindu yang diislamkan semuanya memiliki peran sebagai *wasilah*, yaitu perantara yang menghubungkan manusia dengan Tuhan.

Para Pemandu Upacara

Wali-wali sebagaimana diuraikan di atas tidak selalu dapat langsung dihubungi oleh umat. Untuk dapat berkomunikasi dengan mereka diperlukan perantaraan kaum rohaniwan khusus, yaitu para "pendeta" (Gaborieau 1989a, hlm. 229-231) atau pemandu upacara dalam terminologi etnologi. Bukan semuanya mempunyai keahlian khusus. Di tempat-tempat ziarah sederhana di pedesaan misalnya, yang melayani para peziarah hanyalah pemandu biasa yang terkadang disebut *pujārī*, sama seperti pemandu di candi Hindu (Gaborieau 1975, hlm. 299). Namun di tempat ziarah yang besar, pekerjaan pemandu upacara dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai fungsi khusus. Di bawah ini diuraikan kelompok-kelompok utama pemandu upacara.

Anggota Tarekat Ortodoks

Seperti halnya wali besar, pemandu upacara yang tertinggi derajatnya adalah anggota tarekat terpandang yang disebut ortodoks. Para pemandu upacara seperti ini menyerupai petapa sehingga mereka biasa disebut *faqīr* atau *darwesh* (darwis). Namun berkaitan dengan tugas dan pekerjaannya di makam dan tempat ziarah, mereka lebih sering disebut dengan istilah *khuddam* (tunggal *khādim*) yang berarti "pelayan". Di tempat-tempat yang menjadi pusat utama tarekat Cisytiyah, seperti misalnya di Ajmer dan Pak-Pattan, yang paling terkemuka di antara para *khuddam* dan bertanggung jawab terhadap keseluruhan makam itu disebut *dīwān*, artinya "menteri" (Currie 1989, hlm. 129). Mereka umumnya mengaku sebagai keturunan langsung dari wali yang diziarahi, dan oleh karena itu disebut *pirzadah* (*pīrzāda*). Dengan demikian mereka ikut memperoleh berkah wali itu dan berhak atas sesajen dari para peziarah. Jumlah mereka dapat mencapai ratusan di makam-makam yang paling terkenal dan di tempat-tempat seperti itu mereka membentuk semacam kasta (Currie 1989, hlm. 141-187). Penguasaan atas sumber keuangan makam menjadi sarana untuk meningkatkan status sosial di lingkungannya.

Anggota Tarekat Heterodoks

Anggota tarekat-tarekat yang disebut heterodoks kurang dihormati dalam masyarakat dan mereka harus tunduk pada tarekat-tarekat ortodoks yang

terpandang. Pada umumnya mereka menempati posisi sebagai bawahan di makam wali besar. Contohnya adalah kelompok *malang* yang berpakaian seperti perempuan dan kerap kali ditemukan di makam-makam di Pakistan, atau kelompok *qalandar* yang terlihat dalam iring-iringan upacara keagamaan di Ajmer, juga kelompok Rifā'ī yang mengemis di dekat makam para wali di Gujarat dan Bombay.

Biarpun demikian, tarekat-tarekat heterodoks ini memainkan peran utama di tingkat desa. Penyebabnya adalah karena di sini mereka merupakan satu-satunya kelompok yang dapat menyelenggarakan upacara ziarah kubur. Misalnya di kawasan pedesaan India Utara dan Nepal, para *faqīr* dari tarekat Madāriyah yang sudah menjadi "kasta" tersendiri dengan status sosial rendah, menyelenggarakan dan mengurus kehidupan beragama tradisional (Gaborieau 1983b, hlm. 39). Demikian pula di Sri Lanka, peran yang sama dijalankan oleh kelompok *bāwā* atau *bābā* dari tarekat Rifā'iyah (Mc Gilvray 1988).

Para Pemusik

Kelompok khusus lain yang memegang peranan penting di makam-makam di seluruh India adalah para pemusik. Secara hierarkis mereka merupakan bawahan dari kelompok *khuddām*; secara sosial statusnya amat rendah karena mereka berasal dari suatu kasta Hindu yang terdiri atas pemusik *paria*[2]. Musik yang dimainkannya merupakan musik pertanda baik, yang meningkatkan gairah upacara. Mereka yang disebut *qawwāl* (penyanyi) ini adalah pewaris suatu repertoar yang luas dari musik keramat yang mampu mengungkapkan dan menimbulkan keadaan dan kondisi (*ḥāl*) mistis bagi peziarah yang ingin mencapai ekstase. Atas pengaruh suasana pertunjukan musik mistis (*qawwālī*) para pengikut upacara mengalami trans dan menyatu sejenak dengan Allah (Qureshi 1986).

Di tingkat yang lebih merakyat, secara tradisional legenda tentang para wali disampaikan melalui cerita-cerita yang dinyanyikan para penyair dan pemusik *paria*, seperti misalnya kelompok *dafālī* (pemain gendang *daf*) dari lembah Sungai Gangga. Para pemusik itu juga sering kali merangkap sebagai pemandu upacara ziarah pada makam wali (Greeven 1893; Crooke 1896, hlm. 206; Mahmood 1989, hlm. 25-26, 42-43).

---

[2] *Paria* ialah golongan orang yang tak berkasta di India; mereka hidup di luar lindungan sosial, upacara, serta ibadat yang lazim dikerjakan oleh golongan-golongan lain (catatan penerjemah).

Para Medium

Mengalami trans (kesurupan) adalah suatu hal yang umum terjadi dalam upacara ziarah pada makam wali. Kita telah melihat di atas bagaimana para *qawwāl* menimbulkan ekstase. Ada pula bentuk-bentuk ekstase yang lebih rendah derajatnya, yang konon ditimbulkan oleh setan; dan ziarah kubur dilakukan untuk meminta kepada wali agar mengusir setan itu melalui perantaraan *khuddām* (Rollier 1981). Namun sering kali juga wali sendirilah yang merasuki sementara peziarah, yang serta merta menjadi mediumnya (juru bicaranya). Seperti misalnya di pedalaman Nepal, setiap tempat ziarah Ghāzī Miyāñ memiliki medium sendiri, yang menjadi penyambung lidah wali itu untuk mengungkapkan ramalan-ramalan (Gaborieau 1985, hlm. 312-313). Dahulu, para perempuan di Punjab dan kawasan Delhi juga dapat dirasuki oleh Syekh Saddū yang mengutarakan ramalan melalui mulut para perempuan itu (Crooke 1896, hlm. 204-205; Garcin de Tassy 1831, hlm. 50-51).

Para Pendeta Hindu

Akhirnya harus dicatat bahwa para pemandu upacara di makam dan tempat ziarah wali bukan orang muslim saja. Di pegunungan Nepal misalnya, tidak ada pemusik muslim, jadi yang memainkan musik adalah orang Hindu. Namun yang paling mengherankan ialah bahwa di tempat-tempat ziarah besar, tokoh-tokoh agama Hindu yang berstatus tinggi turut ambil bagian dalam upacara, berdampingan dengan para *khuddām* Islam. Para tokoh Hindu ini, seperti yang dahulu terjadi di Ajmer, dapat saja berstatus brahmana, dan hingga kini di Bihar terdapat *pujārī-pujārī* (pegawai candi) Hindu yang bertugas di makam bersama dengan pemandu upacara muslim (Champion 1992). Di Gulbarga di kawasan Dekkan, para petapa dari sekte hindu Lingayat turut bertugas di makam Gesūdarāz pada hari raya tahunan.

Secara umum, ziarah melampaui berbagai garis pemisah sosial di India. Banyak orang Hindu yang datang berziarah. Dan anggota masyarakat dari berbagai lapisan sosial, yang pada umumnya tidak diperkenankan makan bersama-sama, pun pada waktu upacara pernikahan, ternyata pada waktu berziarah ke makam wali justru makan bersama hidangan yang disumbangkan dalam ruangan dapur amal, atau *langar*, yang terdapat di semua makam yang penting. Demikian pula kaum perempuan, yang di India tidak diperkenankan ke masjid, boleh mengunjungi makam para wali.

Tempat dan Waktu Ziarah

Penelitian-penelitian tentang ziarah kubur pada umumnya lebih memperhatikan tempat daripada waktu ziarah. Padahal di mata orang Islam di

India, jadwal ziarah dianggap penting dan bahkan mungkin lebih penting lagi daripada tempat ziarah itu sendiri.

Definisi Tempat Ziarah

Dalam artian yang paling umum ziarah dilaksanakan di suatu tempat yang terkait dengan wali. Tempat tersebut secara teknis disebut dengan istilah Arab *maqām*: bisa saja tempat tinggalnya, tempat berkhalwatnya, tetapi pada umumnya tempat yang dikunjungi atau diziarahi adalah makamnya, disebut *mazār*. Namun oleh karena wali acap kali diberi tanda kehormatan seperti raja[3], maka makam-makam yang paling terkenal disebut *dargāh*, yang secara harafiah berarti "istana raja".

Proses Peralihan Tempat-Tempat Keramat

Berkah yang terpancar dari makam sang wali tampaknya tidak memadai untuk menjelaskan besarnya kepercayaan akan kekeramatan wali dan ramainya peziarah yang datang berkunjung. Legenda Mu'īnu'd-Dīn Cisytī yang disebutkan di atas memberi petunjuk mengenai fenomena ini: secara sistematis kesaktian dewa dan tokoh keramat setempat diambil alih oleh para wali. Contohnya banyak: kita telah melihat bagaimana Khidlir telah mengambil alih kepercayaan lama terhadap salah satu dewa Sungai Indus. Telah disebutkan pula (Dibgy 1970) bahwa tempat-tempat ziarah terbesar di India Utara dan Pakistan sesungguhnya terletak di lokasi yang sebelumnya merupakan pusat-pusat utama kebudayaan India. Sebuah penelitian mutakhir (Champion 1992) menunjukkan bagaimana stupa-stupa buddhis lama telah dipakai sebagai tempat ziarah bagi wali-wali dari Bihar, dan makam Ghāzī Miyāñ di Bahraich sesungguhnya berada di lokasi sebuah candi kuno Dewa Surya.

Penataan Tempat Ziarah

Terlepas dari asal-usulnya, tempat ziarah dicap "Islam" dengan adanya makam, atau lebih khusus batu nisan yang merupakan pusat upacara ziarah. Apabila tempat ziarah tidak merupakan makam yang asli, melainkan salah satu "cabang" makam sang wali, maka yang dijadikan pusat upacara ziarah adalah duplikat dari makam wali yang asli, yaitu sebuah tabut sebagai peringatan. Di sepanjang lembah Sungai Gangga, termasuk di wilayah Bangladesh, terdapat makam-makam "peringatan" bagi Shāh Madār dan

---

[3] Wali itu dapat saja diberi gelar "Sultan" dan di pintu masuk "istana"-nya boleh ditempatkan kelompok pemusik yang selain itu hanya bisa diberi kepada raja saja.

Ghāzī Miyāñ, yang merupakan tempat upacara ziarah utama bagi penduduk muslim di kawasan pedesaan tersebut.

Makam atau replikanya dapat terletak di tempat terbuka, dikelilingi pagar atau berada dalam sebuah bangunan tertutup. Makam-makam tersebut merupakan satu jenis arsitektur yang telah dikaji dengan baik. Namun apa pun yang dibangun di sekitar makam, ruang di sekelilingnya selalu dibiarkan tetap kosong, agar para peziarah dapat berjalan memutarinya: acara tawaf sekeliling makam adalah unsur pokok dalam upacara ziarah.

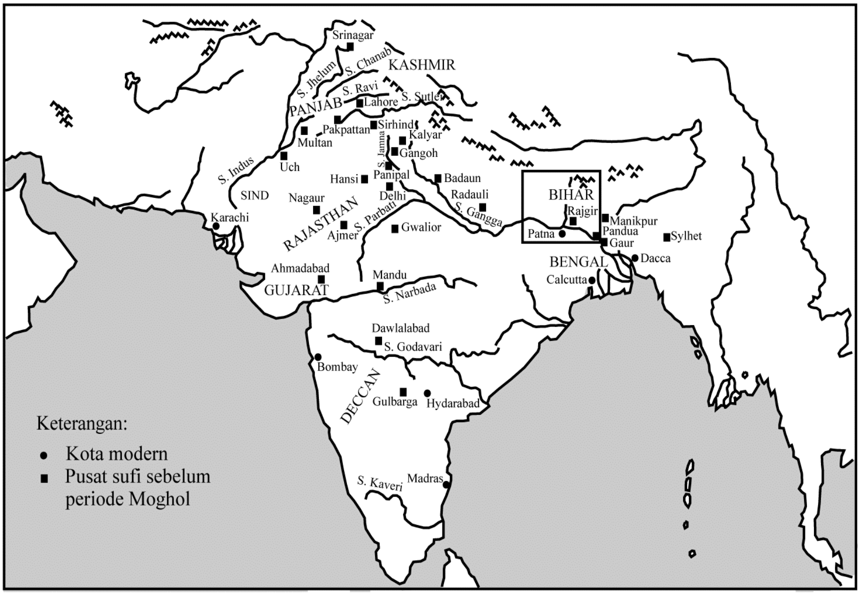
Bangunan-bangunan lain dalam kompleks makam pada umumnya ialah sebuah masjid untuk sembahyang, tempat penginapan untuk para *khuddām* dan peziarah, sebuah *langar khāna*, yaitu dapur amal untuk membagikan makanan yang disumbangkan kepada para peziarah dan fakir miskin (lihat misalnya Currie 1989, hlm. 97-116; Mahmood 1989, hlm. 30-33). Dalam *dargāh* yang besar, seperti misalnya di Ajmer, terdapat juga sebuah ruang pertunjukan musik mistis *maḥfil khāna*, serta sebuah orkes musik kerajaan, *naubat* dan *khāna*. Patut dicatat pula bahwa sejumlah tokoh terkemuka, umumnya raja-raja, minta dimakamkan dekat wali pujaannya. Makam mereka, terutama yang berbentuk bangunan megah, ikut memperindah kompleks makam wali.

Pemakaian Kalender Kamariah Islam

Upacara ziarah dapat dilakukan setiap waktu, pada siang atau malam hari. Pun setiap hari, meskipun lebih baik waktu malam. Namun ada saat-saat yang dianggap terbaik untuk melakukan ziarah, baik dalam hitungan minggu, bulan, dan terutama tahun. Untuk hal wali-wali ortodoks yang besar, penanggalan kamariah Islam menjadi patokan untuk menentukan waktu ziarah yang terbaik (Garcin de Tassy 1831, hlm. 30-71; Subhan 1938, hlm. 369-376; Ernst 1993).

Dalam hitungan minggu, hari Jumat-lah yang diutamakan untuk berziarah ke makam. Karena dalam sistem perhitungan Islam, hari dimulai saat maghrib, maka upacara dimulai pada malam Jumat selepas maghrib. Acara malam Jumat itulah yang ramai dihadiri para peziarah.

Upacara ziarah bagi beberapa wali dilakukan pada hari tertentu setiap bulan. Upacara bagi ‘Abdu’l-Qādir Jīlānī misalnya diselenggarakan setiap tanggal 11 setiap bulan Islam (Herklots 1832, hlm. 194). Mau tidak mau ini mengingatkan kita akan penganut agama Hindu, yang me-laku-kan upacara memuja Dewa Vishnu (Wisnu) pada hari ke-11 dari setiap periode lima belas hari menurut perhitungan kamariah.



PETA ASIA SELATAN
dengan lokasi daerah Bihar



Tapi perayaan terbesar dan terpenting diselenggarakan sekali setahun, pada ulang tahun wafatnya sang wali—dan bukan pada ulang tahun kelahirannya seperti di negeri-negeri Arab. Perayaan ini disebut *‘urs* (jamak *a‘rās*), yaitu istilah Arab yang berarti “pernikahan”, oleh karena kematian dianggap sebagai penyatuan abadi antara arwah sang wali dengan Allah. Sedemikian pentingnya perayaan tersebut sehingga bulan yang bersangkutan disebut dengan nama wali yang dirayakan (Garcin de Tassy 1831, hlm. 18 dan 31). Maka bulan Jumadilakhir adalah juga bulan Mu‘īnu’d-Dīn Cisytī.

Pengambilalihan Kalender Hindu yang Berdasarkan Peredaran Matahari (Kalender Syamsiah)

Upacara ziarah tidak selalu ditetapkan berdasarkan kalender kamariah Islam. Penanggalan itu “maju” sekitar 10 hari setiap tahun dan oleh karena itu tidak sesuai dengan siklus musim alamiah. Perayaan bagi beberapa wali seperti Shāh Madār ditentukan sepenuhnya berdasarkan sistem penanggalan matahari (Garcin de Tassy 1831, hlm. 72-84). Sungguh menarik bahwa perhitungan yang digunakan bukanlah sistem syamsiah Parsi, yang dulu dipakai oleh pemerintahan Islam dan digunakan untuk menentukan saat perayaan *nauroz*, yaitu perayaan “musim semi”. Untuk menentukan tanggal perayaan para wali, yang dipakai orang Islam tak lain adalah penanggalan Hindu: maka perayaan Ghāzī Miyāñ jatuh pada hari Minggu pertama bulan Jeth (Mei-Juni) sedangkan perayaan Khidlir (Herklots 136-137) jatuh pada bulan Bhādoñ (Juli-Agustus). Hendaknya diperhatikan bahwa kedua wali ini sangat erat kaitannya dengan siklus pertanian: perayaan Ghāzī Miyāñ jatuh pada saat panen gandum pertama (Gaborieau 1975) dan perayaan Khidlir (*Khiẓr*) jatuh pada waktu tibanya musim hujan. Perayaan wali-wali lain juga ditentukan oleh kalender syamsiah tanpa diketahui dengan jelas alasan dasarnya. Ini menunjukkan betapa sistem penanggalan Hindu tertanam kuat dalam kehidupan orang Islam.

Hal-hal tersebut di atas juga memperlihatkan bahwa upacara ziarah memiliki dua ciri utama yang menandakan ritus di mata para ahli fikih, yaitu tempat dan waktunya ditentukan (Gaborieau 1994). Justru hal itulah yang menjadi dasar polemik yang dilancarkan oleh kaum fundamentalis terhadap ziarah. Menurut pandangan fundamentalis ini, hanya ibadah yang berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah dan dialamatkan kepada Allah yang boleh ditentukan tempat dan waktunya. Polemik semacam itu sudah mantap pada abad ke-14 dengan tulisan-tulisan Ibn Taymiyah (wafat 1328 di Damaskus) dan muncul kembali di India mulai permulaan abad ke-19 dengan gerakan reformis Wahhabi (Gaborieau 1989b). Keberatan terhadap

ziarah yang kini dilontarkan masih tetap berdasarkan alasan-alasan yang sama.

Apa Saja Unsur-Unsur Ziarah?

Keberatan kaum fundamentalis juga menyangkut upacara ziarah yang dilakukan di tempat dan waktu yang telah disebutkan di atas. Alasan keberatan mereka adalah bahwa dengan berziarah di makam maka peziarah memberikan kepada wali penghormatan yang sesungguhnya hanya milik Allah semata, dan mereka mengharapkan berkah yang sesungguhnya hanya dapat diberikan oleh Allah. Artinya peziarah memberikan kepada wali sifat-sifat yang hanya dimiliki Allah. Apakah analisa upacara di lapangan dapat membenarkan keberatan-keberatan ini?

Runtunan Biasa Ritus Ziarah

Berbagai ragam ritus yang dilaksanakan ditentukan oleh kondisi yang ada dan berkah yang diminta. Kunjungan biasa sehari-hari pada umumnya berlangsung singkat. Perayaan tahunan, yang dapat berlangsung selama beberapa hari adalah yang paling padat dengan berbagai acara (lihat Currie 1989, hlm. 117-140; Moini 1989). Para peziarah datang dalam iring-iringan yang lengkap dengan umbul-umbul, pemusik, dan bahkan juga penari perempuan. Perayaan dapat disertai berbagai konser musik mistis. Makanan yang dihidangkan berlimpah-ruah. Di Ajmer dan Pak-Pattan, peziarah dapat memasuki “pintu sorga” yang konon terbuka pada waktu perayaan berlangsung dan upacara itu menjamin bahwa mereka kelak masuk sorga…

Betapapun beranekaragam ritus itu, setidaknya ada empat unsur yang tetap. Yang pertama adalah kunjungan pribadi ke makam: peziarah datang ke makam, bersujud di depannya, mengelilinginya, dan menyentuh makam. Kedua, peziarah memberi sesajen, baik berupa uang, makanan, atau hewan kurban. Ketiga, peziarah mengucapkan sendiri atau meminta juru kunci membacakan sebuah doa yang dinamakan *Fatihah* karena surat al-Fatihah termasuk di dalamnya. Tujuan pokok doa itu adalah permohonan berkah kepada Allah atas nama wali yang diziarahi. Peziarah dapat juga menyampaikan nazar atau janji (*qasam*) kepada wali. Keempat, sebagian sesajen diterima oleh penjaga makam sedangkan sisanya dikonsumsi langsung oleh para peserta, yang berarti mereka ikut ambil bagian pada acara persembahan (Garcin de Tassy 1831, hlm. 25-26; Herklots 1832, hlm. 134-136; Titus 1959, hlm. 141-142; Gaborieau 1975, hlm. 303-309).

Kepada Siapa Ritus Dipersembahkan?

Banyak unsur dalam ritus di atas, seperti bersujud di depan makam serta mengelilinginya (*ṭawwāf*) telah diserang oleh kaum fundamentalis, karena dianggap pada prinsipnya hanya diperbolehkan untuk Allah. Sesajen dan kurban juga ikut dikritik.

Tetapi yang paling seru diperdebatkan adalah isi doa. Apakah doa itu dialamatkan langsung kepada wali, yang berarti bahwa wali dianggap memiliki kekuasaan yang menyamai kemahakuasaan Tuhan? Para fundamentalis percaya itulah yang dilakukan para peziarah. Namun tampaknya tuduhan mereka agak berlebihan. Baik dalam teks doa yang kami temukan di lapangan, maupun dalam doa yang dikumpulkan oleh pengamat-pengamat yang lain (Padwick 1961, hlm. 242) pada umumnya permohonan tidak langsung dialamatkan kepada wali, melainkan kepada Allah. Dan pengamatan ini bukanlah hal yang baru: pada tahun 1831 Garcin de Tassy sudah menulis:

> *Fatihah* tidak dialamatkan langsung kepada wali; ini dapat dibandingkan dengan doa "collecte" yang diucapkan pada akhir missa untuk menghormati para santo[4], di mana doa tersebut tidak pernah dialamatkan langsung kepada santo. Mereka ini sesungguhnya tidak pernah menjadi tujuan langsung dari doa (yang dipanjatkan ke Tuhan). Walaupun orang Islam di India memberikan penghormatan yang amat besar kepada para wali, tidaklah dapat dikatakan bahwa doa sebenarnya ditujukan kepada wali (Garcin de Tassy 1831, hlm. 26)

Pada umumnya teks doa hanya menyampaikan persembahan kepada Allah atas nama wali tertentu, dan memohon agar pahala (*thawāb*) yang didapatkan dari persembahan tersebut memberkahi para wali dan umat yang berdoa kepada Allah. Maka doa-doa umum itu tetap dalam batas ortodoksi Islam. Hendaknya sementara ini kami catat bahwa ziarah wali, dalam bentuknya yang sederhana, masih berada dalam batas-batas ortodoksi Islam.

Tetapi mungkinkah teks doa itu telah disensor? Kami mendapati bahwa para informan sekarang amat sadar akan kritik yang dilontarkan oleh kaum fundamentalis dan bahwa mereka senantiasa hanya mengutip doa yang ortodoks. Padahal, baik secara tertulis maupun lisan kepercayaan-kepercayaan lain tampil ke permukaan. Memang ada doa tertulis yang langsung dialamatkan kepada wali (Padwick 1961, hlm. 240-242), dan

[4] Dalam agama katolik doa yang dinamakan "Collecte", ialah kumpulan doa yang ditujukan kepada Tuhan atas nama para santo. Doa ini dihapuskan pada Concile Vatikan II (catatan penerjemah).

kebanyakan peziarah umumnya menyatakan bahwa doa dan sesajen dialamatkan kepada wali, yang dalam hal ini tampil sebagai sejenis dewa yang mirip dengan dewa-dewa Hindu.

Ziarah, Agama Islam, Agama Hindu

Apakah upacara ziarah pada hakekatnya tak lain daripada kepercayaan Hindu yang hidup kembali dalam bentuk lain? Apakah tidak memiliki ciri khas? Sepanjang pembahasan di atas pemikiran kami terus bergerak antara dua posisi yang berlawanan. Di satu pihak kami usahakan mengaitkan ziarah dengan ortodoksi atau kesahihan Islam; namun di lain pihak kami melihat fenomena ini berpadu dengan kepercayaan kepada dewa-dewa Hindu.

Tiga Tataran Kehidupan Beragama

Untuk mengatasi pertentangan antara kedua tataran yang praktis tak dapat sejalan di atas, hendaknya disadari bahwa pertentangan itu adalah akibat dari pandangan reduktif, fundamentalis, yang oleh para sejarawan disebut "model dua tataran" (Chodkiewicz 1986, hlm. 21-26; Gaborieau 1989a, hlm. 216-217). Tataran pertama mencakup rukun Islam: salat, puasa, naik haji, dan lain-lain, yang ditujukan hanya kepada Allah semata. Dalam model ini, semua ritus lain yang menyertakan perantara antara manusia dan Tuhan dikelompokkan dalam satu tataran kedua yaitu yang dianggap sebagai warisan bulat dari substratum pra-Islam setempat. Itulah model yang implisit pada kebanyakan penelitian tentang India, Indonesia, Magribi, dan Afrika Hitam….

Sesungguhnya model di atas sudah usang. Pada dasarnya model tersebut mewakili doktrin-doktrin fundamentalis dari Ibnu Taymiyah, yang pokok-pokok pemikirannya diangkat kembali sejak awal abad ke-19 oleh aliran Wahhabi dan kelompok sejenis. Menariklah bahwa, terutama di India, para sarjana Barat dalam kajiannya justru memilih mengikuti model fundamentalis dua tataran itu.

Mengikuti model di atas berarti menutup kemungkinan akan mengerti hakekat sejumlah perantara spiritual dalam Islam. Untuk memahami keseluruhan spiritualitas Islam, baik yang awam maupun yang santri, kita harus memperhitungkan suatu tataran ketiga, yaitu tataran kewalian: ajaran sufi, pada abad-abad pertama peradaban Islam, telah menggagas para wali sebagai manusia yang terpilih dan dekat dengan Allah. Mereka dapat berperan sebagai perantara karena, menurut kutipan Hujwīrī di atas, mereka adalah "pengurus jagat".

Wali, Pengemban Fungsi Dewa

Apabila model "tiga tataran" di atas diterima, barulah artikulasi kaitan antara Islam dan lapisan pra-Islam dapat dipahami. Wali dari tataran ketiga tidaklah sekedar diangkat dari lingkungan lokal pendahulunya, mereka adalah bagian dari tradisi Islam. Namun mereka juga mempunyai sejumlah kesamaan dengan dewa-dewa Hindu, yang juga merupakan perantara antara manusia dan satu prinsip Ketuhanan yang tak terjangkau. Maka wali dapat mengemban fungsi dewa-dewa Hindu, yang secara bertahap harus ditinggalkan setelah masuk Islam. Hanya analogi-analogi seperti inilah—sebagaimana tampak dalam model tiga tataran—memungkinkan kita memahami proses peralihan dari agama Hindu ke agama Islam dan bagaimana beberapa tokoh dan bentuk kepercayaan diambil-alih oleh agama baru. Itulah teori "pengemban fungsi" yang telah kami jelaskan panjang lebar dalam tulisan-tulisan lain (Gaborieau 1993a, hlm. 410-416): sebagaimana ada dewa-dewa Hindu untuk semua tingkat artikulasi sosial, maka ada pengganti Islamnya berupa wali, seperti wali pekarangan rumah, wali kelompok kekerabatan, wali desa, wali kasta, dan lain-lain (Gaborieau 1983a, hlm. 301-305). Namun sekali lagi, yang kami tekankan di sini bukanlah sesuatu yang baru; kami berhutang pada pemikiran Garcin de Tassy yang sudah lama menulis:

> Bagi orang Islam para wali menggantikan (...) dewa Hindu yang banyak. Di setiap kota, di setiap desa, bahkan sampai ke pusat keagamaam pra-Islam India, di kota Benares, dapat ditemui makam satu atau beberapa wali yang berfungsi sebagai pelindung setempat, meskipun wali-wali itu sering tidak dikenal di tempat lain. (Garcin de Tassy 1831, hlm. 15)

WALI PEREMPUAN DI INDIA
BĪBĪ KAMĀLO DI KAKO

Catherine Champion[1]

Islam masuk ke negara bagian Bihar pada akhir abad ke-12, dan kini kaum muslim merupakan 14% dari penduduknya. Di sana banyak terdapat makam-makam berhias—yang disebut makam keramat atau *mazār*—dan hal itu menunjukkan bahwa tradisi kewalian amat penting. Enam tarekat besar Islam, yaitu Firdausiyah, Suhrawardiyah, Chistiyah, Qādiriyah, Shattāriyah, dan Madāriyah, yang masuk sedikit demi sedikit dan berkembang di sana sejak Abad Pertengahan, telah memberikan corak yang khas kepada praktik ziarah ke makam wali. Makam-makam itu dikelola oleh tarekat, dan wali-wali yang diziarahi di sana pada umumnya adalah tokoh-tokoh besar, baik wali-pejuang dalam perang (mis. Malik Ibrahim Bayyu) atau wali-ulama (mis. Sharaf ud-dīn Yahiā Manerī, Qādin A'lā Shattārī), yang datang dari negeri-negeri Islam dan terbukti merupakan figur bersejarah. Namun, di antara semua makam keramat di Bihar, yang paling populer di masyarakat adalah makam seorang wali perempuan abad ke-14, yaitu Bībī Kamālo dari Kako.

Bībī Kamālo yang agak aneh, lugu, bersifat membangkang, sangat saleh, tetapi buta huruf, juga dikenal sebagai tukang sihir yang hebat. Seperti umumnya orang-orang yang cenderung mistis, dia menjengkelkan lingkungannya. Menurut legenda, suaminya bosan beristri seorang yang begitu saleh, dan meninggalkannya di tengah malam secara diam-diam. Akan tetapi, setibanya di ujung perjalanan, tahu-tahu dia sudah berada kembali di sisi ranjang istrinya. Adegan itu diulangnya beberapa kali, dan selalu berakhir dengan cara yang sama, hingga dia menarik kesimpulan bahwa istrinya memang sakti, dan dia mengalah. Diceritakan juga bagaimana, ketika api kebakaran mendekati rumahnya, Bībī Kamālo terus tidur nyenyak. Begitu sampai rumahnya, api mendadak mati secara ajaib.

[1] Penulis adalah peneliti senior di Centre national de la recherche scientifique (CNRS), di Pusat Studi India dan Asia Selatan, EHESS, Paris.

Ungkapan, “Seluruh Kako terbakar, tetapi Bībī Kamālo tidur nyenyak” menandakan rasa kagum dan sekaligus sindiran bagi wali perempuan ini.

Apa pun reputasinya, jangan dilupakan bahwa Bībī Kamālo lahir dari keturunan panjang sufi-sufi Bihari tersohor, baik dari tarekat Suhrawardiyah maupun tarekat Firdausiyah. Dari pihak ayahnya, Sulaimān Langar Zamin Suhrawardī, dia adalah keturunan seorang ahli kalam (teolog) Jerusalem yang termasyhur, yaitu Imam Tāl Fakīh, yang datang ke Maner tahun 1180 untuk mengislamkan Bihar. Dari pihak ibunya, dia adalah keturunan dari kadi Kashgar, Pīr Jagjot Suhrawardī, yang datang dari Turkestan Timur ke Bihar pada abad ke-13 dalam rangka dakwah Islam, dan terkenal karena konon mampu menyembuhkan penyakit-penyakit yang tak terobati. Bībī Kamālo juga saudara sepupu dari beberapa wali terkenal (Ahmad Ciram Push Suhrawardī dan Sharaf ud-Dīn Yahiā Manerī Firdausī), tambahan lagi dia adalah ibu dari seorang wali Suhrawardī (yaitu Husain Garīb Dhukka Pūsh) yang dikeramatkan di Tajpur, distrik Purnea.

Makam Bībī Kamālo terletak di Desa Kako (distrik Jahanabad), dan, seperti banyak makam keramat lainnya, dibangun di ketinggian dan di tempat yang sebelumnya dipergunakan untuk praktik religius lokal Hindu. Pertama, danau yang berada di bawahnya konon dibuat oleh Kaikeyi (istri prabu Dasaratha dalam *Ramayana*); hal itu mengaitkannya dengan wiracerita *Ramayana*, dan secara lebih umum, dengan tradisi Wisnu. Kedua, di lokasi itu para arkeolog Inggris telah menemukan sebuah arca Buddha. Hal itu menunjukkan pernah ada satu biara Buddha di lokasi makam itu. Legenda tentang pendirian makam mengisahkan perjuangan Bībī Kamāo untuk menguasai lokasi tempat di mana makam dibangun. Jelaslah Islam telah mengambil alih tempat kepercayaan lama yang ada sebelumnya.

> Kepala kaum Buddhis di Kako, bernama Kanaka, merasa terganggu dengan adanya seorang wali perempuan yang tinggal di tempat itu. Untuk mengusirnya dia mengirimkan persembahan yang khas: daging tikus. Saat Bībī Kamālo mau mencoba hidangan itu, tikus-tikus itu tiba-tiba hidup. Untuk membalas penghinaan ini, Bībī Kamālo mengutuk Kanaka dan seluruh dinastinya. Beberapa waktu kemudian, raja dan keluarganya dibunuh oleh penduduk kotanya sendiri.

Islam beraliran sufi di India kerap menerima praktik-praktik sinkretis, namun tarekat Suhrawardiyah berbeda, tidak memperlihatkan tanda-tanda akulturasi budaya lokal sama sekali. Cukuplah diingat bagaimana salah seorang tokoh yang paling terkenal dari tarekat ini, yaitu Ahmad Ciram Push, pernah berkeliling India dengan berbaju dari kulit sapi! Tidak ada satu pun rohaniwan Hindu yang diperkenankan masuk makam Kako ini,

seperti sering terjadi di makam wali lainnya. Cerita tentang asal mula makam ini pada galibnya adalah cerita pengusiran, dan tidak ada gejala mengakui sebagian aturan (terutama hierarki) agama Hindu, seperti misalnya yang terjadi pada kaum Shattāri. Meskipun demikian, masih tersisa berbagai tradisi yang dipinjam dari agama Hindu, dan tradisi itu terutama nampak pada acara ziarah pada wali perempuan ini. Pada gerbang masuk makam misalnya, nama Bībī Kamālo tidak hanya ditulis dalam bahasa Urdu, tetapi juga dengan huruf Dewanagari. Di luar makam, ada toko kecil yang menjual berbagai barang yang diperlukan untuk upacara: air mawar (*gulābjal*) tradisional, yang kemudian dipercikkan oleh peziarah ke makam Bībī Kamālo; dupa (*agarbattī*) dan berbagai manisan yang disebut *prasād*, nama Hindu untuk berkat yang didapatkan dari Tuhan. Berkah itu dilambangkan di sini dengan "makanan" kecil yang diberikan kepada peziarah sebagai imbalan bagi pemberian yang telah dia persembahkan.

Bentuk ritus yang ada di Kako agak berbeda dengan makam-makam lainnya. Di sini bukan benda peninggalan wali sendiri yang dijadikan tujuan ziarah, melainkan satu inskripsi di dekat makam. Inskripsi itu berada di atas tembok bata berlubang-lubang yang mengelilingi makam, dan berisi nama orang yang menyuruh makam itu dibangun, yakni Ahmad Husain, serta teks dalam bentuk syair Arab dan Parsi yang berbunyi:

> Dia yang melayani para wali,
> akan ditemani para malaikat.
> Dia yang hidup di istana yang megah,
> Akan menjadi abu.
> Malaikat Allah berkata kepada kita setiap hari:
> "Dia yang telah lahir pasti akan mati,
> Apa yang dibangun pasti akan hancur".

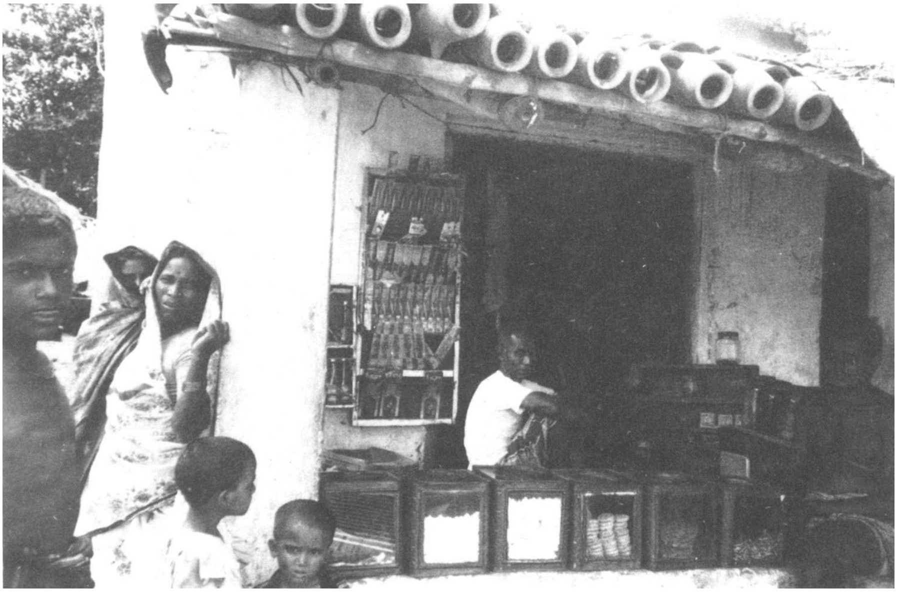
Kekuatan positif dari inskripsi ini, ditambah kepribadian ganda Bībī Kamālo, yaitu sebagai orang lugu dan sekaligus tukang sihir yang hebat, tentunya menjadikan makam ini sangat cocok sebagai tempat mencari pengobatan. Fungsi itu memang umum pada makam-makam keramat Islam. Jika beberapa di antaranya mengkhususkan diri untuk penanganan kemandulan, pengobatan penyakit anak-anak, atau memberi perlindungan untuk para musafir, maka fungsi makam keramat Kako pada dasarnya adalah mengusir setan dan menyembuhkan penyakit jiwa. Kebanyakan peziarah adalah orang perempuan dari kasta rendah, yang terserang penyakit berat atau yang mengalami depresi akut; orang-orang itu mengeluh bahwa mereka diganggu oleh hantu atau makhluk jahat lainnya seperti jin atau *bhūt* (orang-orang yang telah mati mendadak dan arwahnya kembali untuk menganggu orang yang masih hidup). Tangisan dan ratapan

berkumandang pada tembok-tembok makam; hal itu memberi kesan penderitaan, kesan yang amat berbeda dari yang biasa kita dapatkan bila mengunjungi makam-makam wali lainnya. Perempuan Hindu pun, terutama mereka yang harapan penyembuhannya belum terlaksana, juga mengunjungi makam ini sebagai tumpuan harapan yang terakhir. Lamanya pengobatan ideal konon adalah 21 hari, tetapi beberapa pengunjung perempuan dapat tinggal di situ hingga 40 hari.

Berbeda dengan kebanyakan makam keramat di Bihar, yang hanya dilayani oleh segelintir orang, di sini satu tim lengkap pelayan keagamaan melayani kebutuhan peziarah Bībī Kamālo. Pīr Suhrawardī, yang bermukim di Jahanabad, datang setiap hari untuk mengawasi acara ritual dan memberkahi para pengunjung. Oleh karena orang suci merangkap pembesar itu amat terbatas waktu luangnya, para peziarah hanya diberi beberapa menit, sesuai aturan, untuk memohon berkahnya yang mujarab itu. Oleh karena alasan itu dibutuhkan pembantu khusus lainnya. Fakir-fakir pengelana dari berbagai tarekat, yang tinggal di sekitar makam, tetapi yang dianggap berpengaruh positif, menjual berbagai jimat kepada para pengunjung dan, setelah diberi sedekah ala kadarnya, mengisahkan pengalaman dan ajaran wali-wali setempat serta wali-wali Islam awal seperti Abdul Qādir Jīlānī, Hātim Tā'ī, Kwāja Khidlir, atau Ibrāhim bin Adham. Apabila perlu, mereka diiringi pegelaran musik mistis yang dimainkan oleh *qavvāl* (*qawwālī*) ahli musik tradisional atau setengah tradisional. Akan tetapi, sebagian besar dari tugas pelayanan ziarah dan pengobatan para pengunjung dilakukan oleh para *mujāvir* (para penjaga makam yang "hidup dekat wali" dan bermukim di kompleks makam).

Pengobatan berupa pengusiran makhluk yang merasuki peziarah atau yang "mengontrol kepalanya" (*sirvālā*), dilakukan dalam dua fase. Pertama *mujāvir* mengajukan pertanyaan-pertanyaan pendahuluan agar setan pengganggu itu bisa diidentifikasi. Dia langsung berbicara kepadanya:

> Siapa kau? Apakah kau beragama Hindu atau Islam? Apakah kau seorang jin? Atau seorang *kirat* (sejenis setan yang menghantui kuburan)? Seorang *dev* (iblis)? Seorang *devī* (arwah seorang gadis yang meninggal sebelum nikah)? Seorang *curail* (perempuan yang meninggal waktu melahirkan)? Seorang *bhūt* (arwah seseorang yang meninggal sebelum waktunya)? Seorang *parī* (peri)? Apakah kau arwah seorang petapa Hindu yang mati secara tak wajar? Di mana kau tinggal? Mengapa kau menganggu orang ini? Apa yang kau harapkan dari kami dan bagaimana kami dapat membuatmu pergi?



Toko di jalan masuk makam yang menjual berbagai keperluan untuk ziarah, seperti dupa, air mawar, manisan, minyak...



Di depan gerbang masuk ke makam nampak seorang *mujâvir* (juru kunci) dan beberapa peziarah perempuan. Rambut salah satu perempuan itu terurai sebagai tanda kesedihan.

Setan Hindu akan cenderung cepat melepaskan mangsanya apabila diancam dengan pencemaran. Selama fase itu, si peziarah yang makin “panas”, bergoyang-goyang semakin keras, sambil mengeluh atau bernyanyi. Kemudian dia mengoleskan inskripsi di tembok yang tersebut di atas dengan sejenis minyak yang telah dia beli di tempat, lalu mengolesi tubuhnya dengan (sisa) minyak itu, dan dia mengulangi hal ini tiga kali sehari. Praktik ini segera menimbulkan pertolongan dari Bībī Kamālo dan membuat pasien dapat berbicara. Melalui mulut pasien yang berkomat-kamit itu, Bībī Kamālo memanggil makhluk jahat yang merasukinya dan menyuruhnya meninggalkan tubuh itu; apabila menolak, makhluk itu diancam dijadikan korban sihir Bībī Kamālo sendiri (*jādū* atau *sehr*). Dengan demikian, tidak perlu lagi mencari bantuan dukun untuk mengusir makhluk yang jahat.

Kita tahu bahwa orang Islam India memang biasa memakai minyak cendana untuk melumuri makam wali-wali mereka sebelum dioleskan, dan seperti lazimnya orang Hindu, juga pada tubuh orang yang sakit atau kerasukan, katanya untuk “menyegarkan” mereka. Praktik itu agak mirip pengunaan minyak pada prosedur ritus pengobatan di Kako. Pemujaan terhadap inskripsi dapat juga dibandingkan dengan peranan yang diberikan dalam tradisi Islam pada pemilikan atau persentuhan piala-piala magis, yang bertuliskan ayat-ayat al-Qur’an atau nama-nama Illahi, dan dianggap memiliki khasiat mujarab. Orang Bihar beragama Hindu pun tampaknya tertarik juga oleh kemujaraban tulisan-tulisan berbahasa Arab atau Parsi. Salah satu inskripsi Arab/Parsi itu, bertanggal 1346, terdapat di candi Bediban; inskripsi itu sering juga diolesi minyak atau *ghī* (mentega cair) dan dipuja atas nama *Bhagvān kā caran pad* (tapak kaki dewa).

Selama tinggal di makam, peziarah—yang mayoritas perempuan—yang ingin pengobatannya berhasil, harus mengambil bagian dalam berbagai ritus tambahan, seperti menyembah di depan makam, merangkulnya, menyapu daerah sekelilingnya dan meraba kain yang menyelubunginya. Peziarah juga harus minum air mawar dua kali sehari, menyalakan dupa, mempersembahkan manisan ritual (*malīdā*) dan memberikan imbalan pada pelayan makam.

Kalau dilihat dalam rangka keseluruhan tarekat yang ada di Bihar, tentu saja tarekat Suhrawardiyah sudah kehilangan banyak pengaruhnya. Pada Abad Pertengahan, Suhrawardiyah pernah pudar pamornya dibandingkan tarekat seperti Shattāriyah dan Firdausiyah, yang karya sastra dan pengaruh spiritualnya jauh mengunggulinya. Kini Suhrawardiyah juga kalah terhadap tarekat seperti Qādiriyah. Kelompok ini memiliki satu tempat ziarah di Phulvarisharif, lengkap dengan pondok (*khānqāh*) dan satu perpustakaan besar, cocok untuk tujuan-tujuan intelektual maupun

untuk praktik-praktik esoteris (seperti penafsiran mimpi, *Ta'bīr-i-Roya*, guna-guna dan mantra, *afsūn*). Tarekat ini juga disaingi oleh kelompok Madariyah, yang menghormati wali Syāh Madār dari Suriah dan muridnya Syāh Jaman, yang praktik ritual yang dijalankan fakir-fakirnya amat mempesona. Kelompok Madari juga melayani orang sakit dan kerasukan setan.

Walaupun Suhrawardiyah telah mengalami kemunduran, tempat ziarahnya di Kako tetap sangat ramai dikunjungi orang. Ketika para pembesar Islam dan Hindu sama-sama mengambil bagian pada perayaan makam-makam keramat besar, seperti makam keramat Qādin A'lā Shattārī di Vaishali, rakyat berkasta rendah, baik Hindu maupun Islam, sama-sama mencari perlindungan Bībī Kamālo. Putri orang Yerusalem dan Kashgar itu sejak abad ke-14 menjadi pelindung Bihar[2].

---

[2] Amat sulitlah menetapkan tahun-tahun hidupnya Bībī Kamālo serta garis keturunannya secara pasti. Menurut tradisi, wali-wali besar hidup 100 sampai 120 tahun, dan informasi tentang mereka penuh kontradiksi. Tampaknya Bībī Kamālo adalah cucu dan bukan anak dari Pīr Jagjot, berbeda dengan apa yang umum dikatakan oleh para sejarawan. Kakeknya konon wafat tahun 1266 dan anaknya pada tahun 1490, suatu jangka waktu yang terlalu besar! Apa pun kenyataan historisnya, Bībī Kamālo jelas terdapat pada persimpangan dua garis keturunan yang termasyhur. Kendatipun kita masih ragu-ragu apakah dia tokoh abad ke-13 atau ke-14, keberadaan historisnya tidak dapat diragukan (seperti juga kebanyakan wali di Bihar). Contoh ini menunjukkan bahwa sering terdapat hubungan keluarga yang erat, diperkuat oleh perkawinan, antara anggota berbagai tarekat. Dengan beberapa perkecualian yang kecil jumlahnya (misalnya Anjan Pīr, "wali tak dikenal", atau Pīr Pahar, "wali bukit"), para wali di Bihar bukanlah tokoh mitis atau petapa yang hidup terpisah dari masyarakat, tetapi tokoh yang memainkan peran historis dan yang menjadi anggota tarekat-tarekat tertentu.

PAKISTAN

Denis Matringe[1]

> Pujian pertama bagi Allah, ya, yang Nabi Muhammad adalah kekasih-Nya yang tulus.
> Tuhan telah memberinya pancaran sinar *laulāka*[2]; dan baginya Gurun Sinai dijadikan surga tertinggi.
> Pujikanlah juga sahabat-sahabat Nabi: itulah adatnya para muslimin.
> Guru saya adalah Muhammad Syah Ghauts al-A'zham; dengan mengucapkan namanya, lenyaplah duka nestapa.
> Tak terbilang jumlah pasar yang telah saya lihat, ribuan mungkin; namun yang paling ramai di antaranya ialah pasar Kebenaran
> Yang bernama Rosyan Pira Syah Gazi; kepada guru Kebenaran itu saya mengabdi.
> Begitu dia tahu ada orang yang sakit, dia cepat-cepat mendatanginya; tidak pernah terlambat
> Seperti ditulis pada *dammṛī* Muhammad Syah: tak terbilang banyak orang yang berhasil dengan berkat sang *Ghāzī*[3].

Itulah sajak pembuka puisi terkenal oleh Pīr Muhammad Syah yang ditulisnya pada abad ke-19 di Punjab, di kaki daratan tinggi Kashmir[4]. Puisi tersebut, yang ditulis dalam bahasa Punjabi, terdiri atas urutan empat

---

[1] Penulis adalah direktur penelitian di Institut de Civilisation Indienne (Institut Peradaban India) di CNRS, Paris.

[2] Kata ini yang kurang lebih berarti "demi kau" lebih jelas maknanya dalam suatu hadis yang dikutip di bawah ini.

[3] Pīr Muhammad Syah (1977, bait I dan II). Dalam sistem India yang lama, *dammṛi* adalah unit pembayaran moneter yang terkecil, sama dengan 1/8 *paisa*. Dalam sistem itu, dibutuhkan 4 *paisa* untuk mendapat satu *ana* dan 16 *ana* untuk mendapat satu *rupee*. India pada tahun 1955 dan Pakistan pada tahun 1961 telah menerima sistem desimal, dan satu *rupee* kini terdiri atas 100 *paisa*.

[4] Tentang Pīr Muhammad Syah, lihat prakata oleh Qayyūm Syākir pada Pīr Muhammad Syah (1977, hlm. 13-21).

sī-ḥarfī. Masing-masing merupakan satu kumpulan 30 bait, yang huruf awal tiap barisnya membentuk abjad Arab. Teks itu mengisahkan legenda yang paling terkenal dalam tradisi sastra lisan Punjabi, yaitu kisah cinta Hīr dan Rā̃jhā. Legenda itu dikisahkan dalam berbagai bahasa oleh berbagai pujangga dan acap diimbuhi komentar-komentar yang bernada mistis[5].

Dalam sastra Islam Asia Selatan[6], puisi-puisi naratif sering dimulai dengan pujian yang secara berturut-turut dialamatkan ke Allah (*ḥamd*), Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya (*na't*), serta kepada keempat khalifah pertama atau kepada Ali saja (*madḥ*). Dalam lingkungan sufi, pengarang—seusai membicarakan Cinta—biasanya memuji-muji salah seorang wali dari zaman lalu, yang alirannya diikutinya. Sebagai pengikut dari salah satu murid wali itu, dia juga memuji-muji gurunya[7].

Kedua bait yang dikutip di atas menunjukkan peran penting dari pujian-pujian terakhir ini, yang meliputi lima dari delapan baris sajak. Bait yang sama juga merupakan bukti nyata dari posisi kunci yang diduduki oleh para wali dan guru spiritual dalam praktik religius orang muslim Punjabi. Ciri ini sesungguhnya juga ditemukan pada berbagai kawasan budaya Islam lainnya, seperti dibuktikan antara lain dalam buku ini. Akan tetapi artikel di bawah ini hanya akan mengkaji fenomena wali di daerah-daerah yang kini membentuk Pakistan, dan khususnya di dua wilayah linguistik Indo-Arya utama dari negara itu, yaitu Sindh dan Punjab[8]. Dimulai dengan uraian tentang kedudukan wali dalam kehidupan keagamaan masyarakat, kajian ini akan juga disertai berbagai pertimbangan tentang: sejarah aliran sufi di kawasan lembah Indus; tipologi para wali; perwujudan khas dari tradisi ziarah dan fungsi-fungsi sosial serta impliksasi politik dari bentuk kegiatan religius ini.

Wali, Hierarki Spiritual, dan Sistem Perantara

Baris-baris pertama puisi Pīr Muhammad Syah di atas menampilkan baik pandangan terhadap dunia yang berlaku di kalangan sufi traditionalis Asia Selatan maupun salah satu ciri utama dari organisasinya. Dalam paham

---

[5] Versi yang paling tersohor ditulis dalam bahasa Punjabi pada pertengahan abad ke-18 oleh Vārīs Syah. Lihat Matringe (1988).

[6] Ungkapan "Asia Selatan" dipergunakan dalam tulisan ini untuk merujuk kepada "benua India" dulu, yaitu negeri-negeri India, Pakistan, Bangladesh dan Sri Lanka.

[7] Lihat Matringe (1988, hlm. 22 dst., dan 75-86); Matringe (1993a, hlm. 16 dst.).

[8] Saya kenal dengan baik kedua daerah itu termasuk bahasa dan sejarahnya, namun saya tidak pernah tinggal lama di Baluchistan dan di daerah Pathan. Untuk Baluchistan, lihat During (1989), dan untuk satu kajian tentang kuburan keramat di North Western Frontier Province, lihat Einzmann (1988, hlm. 67-85).

keagamaan Islam traditionalis, Allah sebagai Mahapencipta tak tergapai oleh manusia kecuali melalui suatu urutan hierarkis perantara. Ujung tertinggi urutan itu ditempati oleh Nabi Muhammad, yang memiliki tiga kelebihan utama: pertama dialah yang pertama-tama menerima dan menyebarkan wujud terakhir dari iradat Allah (al-Qur'an). Kedua, sejak zaman Hadis, Muhammad dianggap oleh kaum muslimin mampu memberikan syafaat (bagi para pengikutnya) pada hari kiamat. Ketiga, menurut satu Hadis *qudsi* (wahyu di luar al-Qur'an yang diberikan kepada Nabi Muhammad tanpa perantaraan malaikat Jibril), Muhammad sendiri konon merupakan "makna" dan "tujuan" akhir dari penciptaan. Seperti ditulis oleh Pīr Muhammad Syah, Allah konon telah berkata kepada Nabi Muhammad: *laulāka ma khalaqtu al-aflāka* atau "kalau bukan demi kau, saya tidak akan menciptakan isi langit"[9]. Sedangkan para sahabat Muhammad, kelebihan mereka adalah sebagai orang-orang pertama yang percaya kepada Sabdanya; mereka adalah sumber utama dari Hadis; dan di antara mereka terdapat Ali, menantu Nabi Muhammad, yang merupakan mata rantai tertinggi dari semua silsilah sufi.

Walaupun Nabi Muhammad dianggap sebagai nabi terakhir, terdapat juga dalam dunia Islam suatu paham yang menyatakan bahwa telah muncul setelah Nabi Muhammad sejumlah manusia yang mencapai kesempurnaan spiritual dan telah sampai ke tingkat *majedub*[10] sehingga dianggap oleh sesama orang Islam sezaman sebagai panutannya dalam takwa. Kemudian status mereka berubah dari panutan menjadi objek pujaan dan dianggap sebagai orang yang sangat "dekat" (*wali*) dengan Allah[11]. Orang-orang seperti itu adalah para wali Islam, dan mau tidak mau para ulama mengakui mereka karena tekanan keyakinan rakyat, yang tidak hanya meyakini bahwa mereka dapat memberikan syafaat, tetapi yang juga percaya bahwa mereka mampu berbuat bermacam-macam karomah (keajaiban). Tulisan-

[9] Tentang hadis ini dan konsep Nur Muhammad (*nūr muḥammadī*) atau "sinar Muhammad" yang konon keluar dari Allah pada waktu tindakan Cinta Pertama dan dianggap sebagai sumber segala ciptaan, lihat Schimmel (1987, hlm. 130 dst.), dan Corbin (1971, jil. I, hlm. 252 dst.). Oleh karena Nabi Muhammad konon membimbing seluruh proses penciptaan dan tercantum secara hakiki dalam semua proses pewahyuan, maka diyakini misalnya bahwa demi Nabi Muhammad-lah Allah telah menampakkan diri kepada Nabi Musa.

[10] Majedub adalah tingkat dalam perjalanan tasawuf, ketika orang kehilangan kesadaran karena pengalaman mistis yang dialaminya sedemikian mendalam, seakan-akan ia *majdhūb* (ditarik ke atas) oleh Allah (catatan penerjemah).

[11] Itulah arti asli dari *wali*. Tentang konsep itu serta evolusi artinya dalam Islam, lihat artikel M. Chodkiewicz di atas serta Gibb dan Kramers (1974, hlm. 629-631), dan Currie (1989, hlm. 1-19).

tulisan tentang riwayat hidup para wali yang sering dijual di sekitar keramat-keramat acap mengandung berbagai kisah tentang karomah itu. Misalnya, di kota Multan terdapat kuburan Pīr Syams, seorang mubalig beraliran Ismailiyah dari abad ke-14, yang dianggap tidak lain daripada Syams-i Tabrīzī, guru dari tokoh sufi Persia tersohor Jalāl al-Dīn Rūmī (wafat 1273). Ketika datang ke Multan, Syams konon menjadi sasaran kebencian para ulama (*mullā*), yang pada akhirnya membuatnya dihukum dikuliti hidup-hidup. Menurut satu legenda, pada satu hari dia minta dipanggangkan sepotong daging, tetapi tidak ada orang yang mau melakukannya. Karena itu, dia menyuruh matahari mendekat untuk memanggang daging itu. Sejak saat itu, matahari konon menjadi lebih dekat ke kota Multan sehingga kota itu beriklim sangat kering dan panas.

Wali yang dipuji oleh Pīr Muhammad Syah dalam pembukaan puisinya di atas adalah Abd al-Qādir al-Jīlānī dari Bagdad (1088-1166), pendiri tarekat Qādiriyah, yang sering dianggap sebagai "kutub" (*quṭb*) para wali dan penunjang dunia. Pada tanggal 11 setiap bulan diadakan peringatan hari kematiannya di berbagai tempat di Punjab[12], sedangkan di Sindh:

> Mungkin ada sampai seratus pohon besar (...) yang diberi nama wali termasyhur itu (Abd al-Qādir al-Jīlānī) (....) Masing-masing pohon itu digantungi berbagai tongkat dan bendera sebagai tanda kaul untuk menyembuhkan penyakit atau mengatasi kesulitan. Kue daging manis dibagi-bagi kepada fakir miskin sebagai tanda penghormatan kepada wali, dan baik buah maupun daun pohon itu tidak boleh disentuh bahkan oleh ternak sekali pun.[13]

Dalam kedua daerah penelitian kami, banyak puisi pujian juga dialamatkan kepadanya. Menurut tradisi, Abd al-Qādir al-Jīlānī mempunyai 99 nama, seperti Allah sendiri, dan di antara nama-nama tersebut terdapat nama yang dipergunakan oleh Pīr Muhammad Syah di atas, yaitu Ghauts al-A'zham, yang berarti "bantuan teragung." Pada nama itu juga ditambah gelar Syah, yang pada dasarnya merupakan gelar kerajaan, tetapi dijadikan gelar tradisional untuk para guru sufi di Asia Selatan.

Pada tingkat terbawah dari urutan hierarkis spiritual antara manusia dan Tuhan terdapat guru spiritual (*pīr*, *syekh*, *mursyid*) yang masih hidup. *Pīr* itu dianggap pewaris tradisi kewalian (*wilāya*) dan berkah (*baraka*) dari seorang wali zaman kuno. Dia meneruskan warisan spiritual wali itu yang dikatakan sebagai leluhurnya. *Pīr* itu sering berfungsi juga sebagai

---

[12] Di tempat-tempat suci Qādiriyah, haul diadakan pada tanggal 11 Rabiulakhir (lihat artikel tentang Golra Syarif di bawah ini).

[13] Burton (1851, hlm. 177).

pengelola dari kompleks yang telah berkembang di sekitar makam (*dargāh*, yang secara harafiah berarti pintu atau halaman istana raja) leluhur yang diziarahi itu. Sebagai keturunan wali, dia juga dianggap sebagai pewaris dari kemampuan karomah sang wali. Itulah sebabnya jimat-jimat (*ta'wiz*) yang dibuat oleh seorang *pīr* atau wakilnya (khalifah) sedemikian berharga, terutama untuk membuang sial (*bad naẓar*), menghilangkan rasa takut, mengusir setan, memperlancar kelahiran, menyembuhkan penyakit, atau secara umum memperoleh keberhasilan[14]. Para *pīr* juga lazim didekati untuk memohon keturunan—laki-laki tentu saja—kalau seorang perempuan sudah lama mengharapkan kelahiran seorang putra, maka dianjurkan supaya perempuan itu minum segelas air yang sebelumnya dicelupi jenggot sang *pīr*.

Dengan demikian *pīr* adalah penghubung antara jemaat yang "dibaiatnya" (*bai'at*), dan alam ilahi dengan perantaraan wali. Ritus "pembaiatan" itu sangat mirip dengan pembaiatan yang dilakukan di kalangan brahmana (dalam bahasa Sanskerta: *upanayana*). Sang *pīr* memegang tangan pengikutnya dan pada umumnya mengajarinya suatu wirid. Berkat wirid tersebut orang yang telah dibaiat dapat terus berkomunikasi dengan *pīr*-nya. Dengan mengucapkan atau sekadar mengingatkan doa tersebut, konon dia dapat meminta bantuan kepada Tuhan melalui rantai perantara-perantara di atas. Doa tersebut di atas kerap tak lain daripada suatu ayat al-Qur'an, namun bisa juga berupa sajak seorang penyair tasawuf dari Persia atau India. Hubungan antara *pīr* dan murid-muridnya di atas disebut *pīrī-murīdī*. Para murid seorang *pīr* dianggap bersaudara melalui *pīr* itu (dalam bahasa Urdu *pīr-bhā'ī*). Jumlah sajak yang dialamatkan kepada *pīr* oleh Pīr Muhammad Syah menandakan betapa penting tokoh tersebut.

Perkembangan Aliran Sufi dan Tipologi Wali-Wali

Situasi di atas, yang khas pada ideologi sufi di kalangan pedesaan masa sekarang di kawasan lembah Indus, adalah hasil dari satu proses evolusi historis yang dapat diketahui dari berbagai sumber. Pada awalnya pusat-pusat kehidupan spiritual berupa pondok (*khānaqāh*), di mana seorang syekh membimbing murid-murid di jalan pengalaman makrifat ilahi. Dia juga mengangkat "wakil-wakil" (*khalifa*) yang bertugas mengontrol wilayahnya (vilāya), dan dia menunjuk seorang untuk menggantinya nanti (*sajjāda-nisyīn*, yaitu dialah yang "duduk di atas sajadah" yang telah

---

[14] Jimat ini pada umumnya terdiri dari ayat al-Qur'an yang ditulis di atas secarik kertas yang dilipat kecil dan ditaruh dalam satu perhiasan bundar yang dikalungkan pada leher, perut, atau lengan atas. Jimat dapat juga ditelan dengan sedikit air apabila sakit.

diwariskan oleh guru). Tetapi, pada abad ke-12, dengan datangnya berbagai tarekat, ketika jumlah penganut agama Islam berkembang secara pesat—walaupun banyak di antaranya dipengaruhi oleh kepercayaan-kepercayaan Hindu traditional—aliran sufi makin nampak di India sebagai satu gerakan pemujaan wali daripada sebagai satu bentuk tasawuf murni. Menurut sumber-sumber sejarah, sejak akhir abad ke-15, syekh mulai dilihat lebih sebagai seorang tokoh karismatis yang mampu membuat karomah (*karāma*) daripada seorang pembimbing ke jalan tasawuf (*tariqa*). Sebagai akibat dari perkembangan ini, makam keramat (*dargāh*) pada akhirnya menggantikan pondok (*khānaqāh*) dalam kedudukannya sebagai pusat kegiatan religius aliran-aliran sufi, dan keanggotaan pada tarekat tertentu menjadi kurang penting. Bahkan adakalanya seorang jemaat, atau *pīr* itu sendiri, dibaiat dalam beberapa tarekat[15].

Berdasarkan evolusi historis dalam garis besar di atas ini, kita dapat mengelompokkan wali Pakistan dalam lima kategori. Kategori pertama terdiri dari tokoh-tokoh Islam besar dari luar Pakistan yang diziarahi dengan khidmat di seluruh kawasan India-Pakistan. Dua di antaranya menonjol secara khusus, yaitu Abd al-Qādir al-Jīlānī, yang sudah disebut namanya di atas, dan (Husain bin) Manṣūr al-Ḥallāj (wafat 922). Yang pertama diperingati di Pakistan melalui berbagai ritus yang serupa dengan ritus-ritus untuk wali-wali yang dikubur di negeri ini, sedangkan yang kedua muncul pada cerita-cerita dalam perumpamaan dan teks-teks lainnya sebagai contoh yang paling sempurna dari tokoh tasawuf, yang telah berhasil mencapai kesatuan dengan Tuhan dan yang juga telah dijatuhi hukuman mati karena telah menyatakannya di depan umum[16]. Namanya sering disebut dalam puisi "India Modern", dan juga dalam suatu sajak oleh Bullhe Šāh, penyair sufi Punjabi tersohor dari abad ke-18, di mana terdapat suatu dialog antara Hukum (*Syar'*) dan Cinta (*'isyq*):

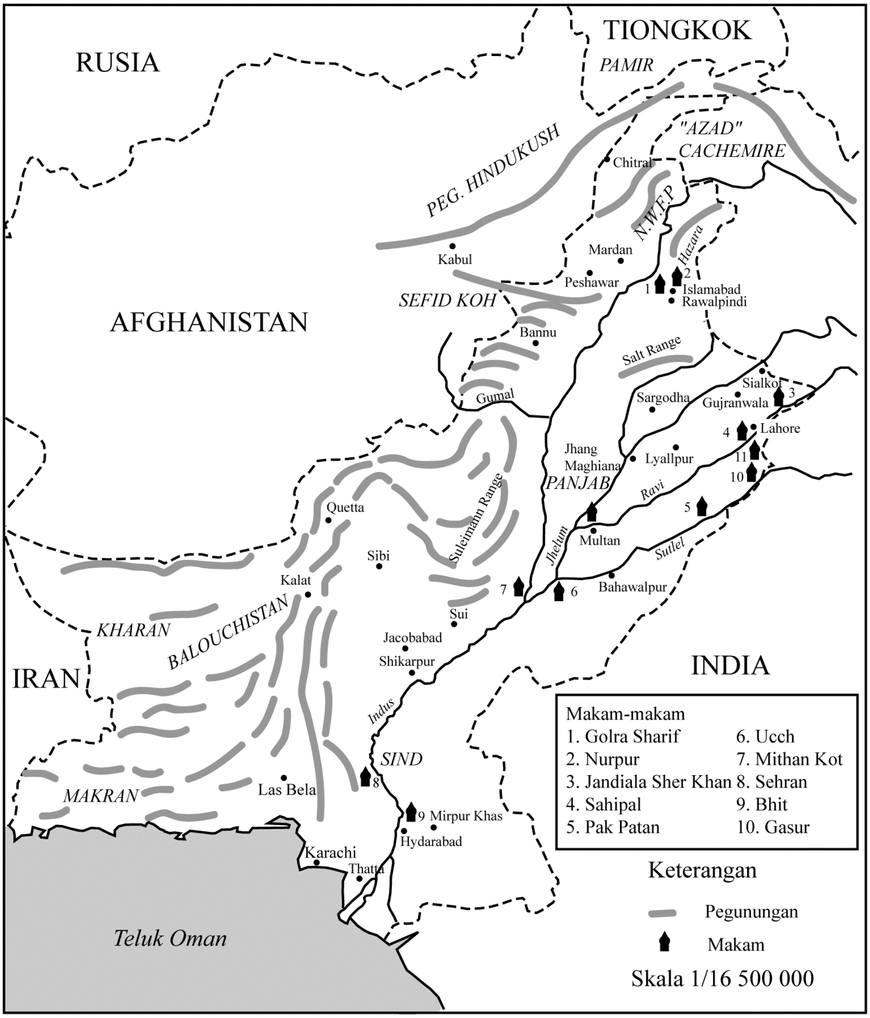
> Hukum berkata bahwa Syah Mansur telah dipenggal oleh algojo di atas panggung; Cinta menyahut, "Baiklah, dengan demikian dia telah masuk ke rumah Sang Kekasih".[17]

---

[15] Untuk kajian menyeluruh tentang Islam di Asia Selatan, lihat Schimmel (1980). Tentang gerakan sufi, Rizvi (1978-83) sangat kaya informasi; untuk perspektif historis yang baik, lihat Hardy (1987).

[16] Lihat bab "La survie de Hallaj dans l'Inde" dalam Massignon (1975, jil. II, hlm. 290-303).

[17] Puisi ini dikutip oleh Ramakrishna (1938, hlm. 65 dst.). Yang dimaksud dengan Kekasih adalah Allah. Cinta bergembira ketika al-Hallaj dijatuhi hukuman mati, karena hal itu mempercepat persatuan total dan abadinya dengan Allah.



Peta Pakistan dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

Kategori wali kedua terdiri dari mereka yang telah datang bermukim di kawasan lembah Indus sebelum munculnya tarekat-tarekat. Yang paling terkenal di antara mereka adalah ‘Alī al-Hujwīrī, yang berasal dari Ghazna (di Afghanistan) dan telah pindah ke Lahore, ibu kota kerajaan dinasti kaum Ghazna ini di India, tempat dia meninggal pada tahun 1071. Dia adalah pengarang tulisan pertama tentang sufisme dalam bahasa Persia, berjudul *Kasyf al-maḥjūb* atau “Penyingkapan rahasia-rahasia”[18]. Karya berisi 25 bab ini terdiri atas empat bagian besar: yang pertama memberikan berbagai dasar pokok ilmu tasawuf; yang kedua membicarakan riwayat hidup syekh dan tokoh sufi yang besar, dimulai dengan sahabat-sahabat Nabi Muhammad; yang ketiga membicarakan pendiri-pendiri tarekat serta tarekat itu sendiri, termasuk berbagai topik yang ramai diperdebatkan di kalangan sufi (mabuk, karomah, konsep-konsep tentang jiwa); yang keempat dan terakhir mengulas sebelas “penyingkapan” di sekitar masalah-masalah kelima rukun Islam, dan juga akhlak, etiket, istilah-istilah khas sufi dan konser tasawuf. ‘Alī al-Hujwīrī dulu dianggap mempunyai kewenangan atas semua wali lainnya di India, yang tak satu pun di antaranya dapat masuk negeri ini sebelum diperkenankan olehnya[19]. Dia menjadi wali pelindung dari kota Lahore dengan nama Data Ganj Bakhs[20]. Wali ini tetap diagungkan hingga kini. Makamnya adalah yang paling mengesankan dan paling ramai dikunjungi di antara makam para wali yang dikuburkan di Pakistan, dan pada tiap hari Kamis di situ diadakan acara nyanyian sufi (*qawwālī*)[21]. Baik lantai tempat masuk makam itu maupun panggung-panggung yang mengelilinginya terbuat dari marmer pemberian Maharaja Akbar[22]. Pada tanggal 20 bulan Safar, yang merupakan hari ulang tahun wafatnya wali ini (disebut *urs* yang secara harafiah berarti “pernikahan” dengan Tuhan) diadakan satu perayaan yang didatangi oleh ratusan ribu peziarah. Pada kesempatan itu Ranjit Singh, Maharaja

[18] Buku asli Hujwiri ini terbit di sekitar tahun 1060; untuk terjemahan Inggris dan Prancis lih. Hujwiri (1936), (1988).
[19] Subhan (1938, hlm. 129).
[20] Julukan di atas berasal dari ziarah yang dilakukan oleh Mu’īn al-Dīn Cisyti, perintis tarekat Cisytiyah di India, pada makam Ali al-Hujwiri. Setelah berkhalwat selama 40 hari, Syekh Cisyti konon mengutip sajak Persia berikut ini (dikutip oleh Latif 1892, hlm. 180): “Dialah yang memberi (*bakhsy*) harta-harta (*ganj*) pada kedua dunia, dialah perwujudan nur Ilahi; // Untuk *insan al Kamil* dialah Guru sempurna (*pīr-i kamil*); dia menunjukkan jalan kepada yang tidak tahu”.
[21] Tentang *qawwālī*, lihat di bawah.
[22] Lihat Latif (1892, hlm. 180).

beragama Sikh yang menguasai Punjab antara tahun 1799 dan 1839, biasa mempersembahkan hadiah berupa uang sebanyak 1.000 rupee[23].

Kategori ketiga wali-wali Pakistan terdiri dari syekh-syekh besar yang mendirikan tarekat-tarekat atau cabang-cabangnya di daerah lembah Indus. Tak syak lagi yang paling termasyhur di antara mereka adalah Farīd al-Dīn Mas'ūd "Ganj-i Syakar" ("pustaka kelembutan", wafat 1265), yang dijuluki Bābā Farīd. Dia adalah penerus kedua dari pendiri tarekat Cisytiyah di anak benua India, dan terkenal karena khalwatnya (riyādlah), karomahnya, serta jumlah orang yang dibuatnya memeluk Islam[24]. Bābā Farīd datang bermukim di Ajodhan, di bagian selatan Punjab, yang kini sekarang dipanggil Pak Pathan (peristirahatan yang suci). Kebanyakan golongan *Jāt* yang kini beragama Islam menyatakan telah memeluk agama ini karena pengaruh wali tersebut[25]. Dalam pembukaan karya agung sastra Punjabi klasik, Vāri<u>s</u> Syāh menulis pada tahun 1767[26]:

---

[23] *Idem*, hlm. 179-182. Kita boleh mendapatkan gambaran tentang nilai jumlah uang itu dengan mengingat bahwa pada zaman Ranjit Singh, satu meriam berharga 1.000 rupee, dan gaji seorang serdadu tentara Sikh mencapai kira-kira 7 rupee per bulan. Pada periode yang sama, gaji bulanan Jendral Jean-Baptiste Ventura, yang telah menyewakan jasanya kepada Ranjit Singh, mencapai 3.000 rupee, yang dianggap sama dengan 6.000 francs saat itu, ditambah dengan berbagai fasilitas dalam bentuk uang atau hasil alam, yang sering bernilai amat tinggi (lihat Lafont 1992, hlm. 141,145, 203, 256 dst.).

[24] Sumber-sumber hagiografis menekankan praktik zuhud dan tirakat Farid (lihat Nizami 1956, hlm. 25-35, 41 dst.). Di Ucch konon dia telah menjalankan sejenis tapa yang disebut *cilla al-mak'us*, di situ orang bermeditasi selama 40 hari, tergantung dengan kaki di atas di ruang yang gelap. Sebagai anugerah untuk zuhudnya, kerikil-kerikil yang dia gigit-gigit untuk melawan rasa lapar konon berubah menjadi gula. Konon itulah asal julukannya sebagai Syakar Ganj, yang diterjemahkan dengan "pusaka gula". Untuk kepustakaan yang baik tentang Farid, lihat Nizami (1965).

[25] Kaum Jat, yang terdiri dari bekas penggembala sapi yang telah menetap dan beralih ke pertanian, merupakan kasta yang paling besar anggotanya (baik Sikh, Hindu, atau Islam) di banyak desa di Punjab, baik Punjab India maupun Punjab Pakistan. Tentang Jat itu, lihat Rose (1911-19, hlm. 357-376). Beberapa marga Jat mengatakan bahwa mereka telah memeluk Islam pada masa Syekh Suhrawardi dari Multan, Baha al-Din Zakariyah (wafat 1262). Lihat di bawah. Akan tetapi, banyak kejadian membuktikan bahwa orang Jat masuk Islam melalui suatu proses panjang (lih. Eaton 1984).

[26] Waris Syah, hlm. 3 (bait 5). Versi legenda dalam Waris Syah diringkaskan dalam Matringe (1988, hlm. 18-20).

Syakar Ganj Mas'ud, sang *pīr* beraliran Cisytiyah yang dipuji Maudud itu,
mempunyai semua kelebihan[27].
Dialah yang paling sempurna di antara para anggota Cisytiyah;
Kota tempat khalwatnya (*riyādlah*), Pathan, amat makmur.
Di antara ke-22 "kutub" dialah *pīr* yang paling sempurna,
Dialah yang sifat rendah hati dan khalwatnya disenangi Allah[28].
Syakar Ganj telah datang bermukim di sini;
Petaka dan derita menjauh dari tanah Punjab.[29]

Bābā Farīd menolak hadiah dari para pembesar, dan hanya menerima pemberian dari pengunjung biasa (*futūḥ*), yang pada umumnya dibagi-bagikan kembali sebelum maghrib[30]. Sesudah makam 'Ali al-Hujwiri, makam Bābā Farīd-lah yang paling ramai dikunjungi peziarah yang berasal dari semua penjuru anak benua India bagian utara. Orang berdesak-desakan untuk masuk ke pintu makam yang disebut *bahisyti darwaza* yaitu "pintu sorga", karena dengan masuk pintu itu konon orang dijamin akan masuk sorga.

Tarekat Suhrawardiyah tiba di kawasan lembah Indus pada zaman yang sama seperti tarekat Cisytiyah. Wali lokal pertama dari tarekat itu adalah Bahā' al-Dīn Zakariyyā yang wafat sekitar tahun 1267 dan dimakamkan di Multan[31]. Katanya dia banyak sekali membuat orang memeluk agama Islam. *Khānaqāh*-nya, yaitu tempat dia menerima pengikut, kaya, dan berbeda dengan kaum Cisytī, sang Syekh mempunyai hubungan yang baik dengan Sultan Iltutmisy (yang berkuasa antara tahun 1210 dan 1236), dan sering menerima hadiah darinya. Walaupun ada larangan dari tarekat induk Suhrawardiyah, Bahā al-dīn Zakariyyā menyukai musik dan nyanyian, dan terutama *ġazal* ciptaan 'Irāqī, yang sampai sekarang

---

[27] Maudud adalah julukan Mu'īn al-Dīn Cisyti yang berarti "yang dikasihi".

[28] Awal sajak mengacu kepada dua konsep sufi. Yang pertama adalah konsep wali kutub (*quthb*) yang menjaga keseimbangan kosmis dan mengatur dunia secara ajaib. Yang kedua adalah *insān al-kāmil* ("manusia sempurna") yang dikaitkan dengan konsep *pīr-i kāmil* (lihat Arnaldez 1971). Dalam berbagai renungan sufi, *insān al-kāmil* adalah orang yang telah berhasil menyatu dengan Allah, menjadi kutub dari semua kutub, yaitu penghubung antara Allah dan makhluk ciptaan-Nya. Lihat Corbin (1975, jil. I, hlm. 92).

[29] Sajak itu mengacu dengan jelas kepada berkah Farid dan pada *wilayah*-nya, yang, menurut murid-muridnya, tidak hanya meliputi daerah Pak Pathan, tetapi seluruh Punjab.

[30] Namun sikap yang demikian berubah ketika pewaris Bābā Farīd mengambil alih kepemimpinan. Lihat bagian ketiga dari artikel ini.

[31] Tentang tokoh ini, lihat Nizami (1960); tentang syekh-syekh Suhrawardi lainnya yang akan dibicarakan di sini, lihat Schimmel (1980, hlm. 30-33).

dinyanyikan di sekitar makam-makam Suhrawardi di Multan[32]. Pewarisnya yang paling terkenal adalah cucunya Rukn al-Dīn (wafat 1335). Makam-nya, yang dibangun di atas sebuah bukit yang menjulang di atas kota, merupakan sebuah monumen arsitektur Islam-India, karya agung dari periode awal islamisasi[33]. Rukn al-Dīn mempunyai murid bernama Jalāl al-Dīn al-Bukhārī (wafat 1292), cucu Sayyid Jalāl al-Dīn Surkhposy, yang dibaiat oleh Bahā' al-Dīn Zakariyyā dan datang bermukim di Ucch. Dia menjelajah berbagai bagian dunia Islam dalam usaha mencari Hadis dan terutama aktif di bagian barat daya Punjab dan Sindh. Oleh karena itu dia dijuluki "Jahāngasyt", artinya "dia yang menjelajahi dunia", dan Makhdūm-i Jahāniyān berarti "dia yang mengabdi kepada penduduk dunia". Seperti Bahā' al-Dīn, Jalāl al-Dīn mempunyai hubungan yang baik dengan para sultan. Dialah yang merukunkan kembali hubungan antara raja Sindh dan Firuz Syah Tugluk (berkuasa 1351-1388), ketika tentara raja terakhir ini mengancam Thatta. Jalāl al-Dīn adalah seorang syekh ortodoks. Dia menekankan peran salat dan mengatakan bahwa dana yang dikeluarkan untuk pembelian lampu-lampu dan mercon-mercon sebaiknya diberikan kepada fakir miskin. Dia juga menganjurkan agar nama Allah tidak dipanggil dengan memakai sebutan pribumi India. Namun praktik keagamaan rakyat kali ini tidak menghiraukan kenyataan sejarah, dan walau dia sangat ortodoks semasa hidupnya, kini Jalāl al-Dīn diziarahi oleh rakyat yang memohon penyembuhan wasir. Dia juga termasuk salah satu wali dari kelompok "lima *pīr*" yang heterodoks dan beraneka ragam itu[34].

Sejak pertengahan abad ke-15, tarekat-tarekat sufi lainnya bermun-culan di daerah-daerah yang kini membentuk negara Pakistan, terutama Qādiriyah, Syattariyah dan Naqsybandiyah. Di antaranya, Qādiriyah-lah yang memberikan kepada kawasan lembah Indus wali besar yang diziarahi hingga kini. Muhammad Ghauts (wafat 1517), yang mengaku keturunan ke-10 dari Abd al-Qādir al-Jīlānī, memilih Ucch sebagai tempat tinggalnya.

---

[32] Penyair bangsa Persia Fakhr al-Din Ibrahim al-'Iraqi (wafat 1289), memainkan peran yang sangat besar dalam evolusi gerakan sufi di India; tentang Iraqi, lihat Rypka (1968, hlm. 254 dst.), dan tentang kelananya di India, lihat Ahuja (1958). Karya prosanya berjudul *Lama'āt* (Kilauan) disisipi sajak-sajak berbahasa Arab dan Persia, yang menyebarkan gagasan-gagasan dari tokoh sufi Andalusia Ibn al-'Arabi di antara tarekat-tarekat India, terutama teori tentang *wahdat al-wujud*. Iraqi sering mengunjungi *khānaqāh* Baha al-Din; di situlah konon dia menyusun *gazal* berbahasa Persia yang masih sering dinyanyikan (Husain 1959, hlm. 41):

"Anggur pertama yang dituangkan dalam gelas,
dipinjam dari mata mabuk sang juru penghidang anggur."

[33] Lihat Nabi Khan (1983, hlm. 215-236).

[34] Lihat Sharif (1921, hlm. 259), dan tentang kelima *pīr* lihat di bawah ini.

Makamnya (*dargāh*) masih ramai dikunjungi peziarah, karena kaum Qādiriyah dari Ucch yakin bahwa di situ tersimpan sehelai rambut Nabi serta sorban ‘Abd al-Qādir. Di seluruh Punjab, terdapat hampir sepuluh cabang tarekat Qādiriyah dan masing-masing menziarahi wali pendirinya. Yang paling berpengaruh di antara cabang-cabang itu adalah Nausyahiyah, yang didirikan oleh Nausyah Ganj Bakhsy (wafat 1654). Makamnya terdapat di desa Sahipal, dekat Shekhupura. Murid-murid Nausah Ganj Bakhsy menyebar ke seluruh Punjab dan bahkan sampai ke Kabul[35]. Di Lahore, wali yang tersohor setelah ‘Ali al-Hujwiri adalah Mīr Muḥammad, dipanggil dengan sebutan Miyā̃ Mīr (wafat 1636), yaitu pendiri satu cabang Qādiriyah lainnya. Salah satu *khalifah*-nya membaiat ke dalam tarekat Qādiriyah Dārā Syikoh, putra Maharaja Mughal Syah Jahān (berkuasa antara tahun 1627 dan 1658), yang juga dikenal sebagai penterjemah Upanishad ke dalam bahasa Persia[36]. Makam Miyā̃ Mīr terletak dalam suatu taman di bagian Timur kota Lahore. Acara berzikir dengan nyanyian sufi acap diselenggarakan di situ. Selain upacara tahunan haul, maka pada setiap tahun, pada bulan *Sāvan* dan *Bhādõ* dari sistem penanggalan matahari Hindu—yaitu antara pertengahan Juli hingga pertengahan Agustus untuk yang pertama, dan antara pertengahan Agustus hingga pertengahan September untuk yang kedua, tepat pada kedua bulan musim hujan—diadakan perayaan-perayaan yang ramai pada setiap hari Rabu[37].

Menurut tradisi lokal, semua wali ini telah mengambil peran besar dalam proses islamisasi daerah lembah Indus. Banyak sumber membicarakan mereka. Ada tulisan oleh mereka sendiri atau murid dekatnya (risalah, kumpulan kutipan, yang kesahihannya kadang-kadang dapat diragukan, dan surat serta puisi dalam bahasa Persia atau bahasa-bahasa setempat), atau tulisan-tulisan cerita riwayat tokoh suci, di mana unsur keajaiban makin lama makin besar sejalan dengan perjalanan waktu.

---

[35] Lihat Rizvi (1978-83, jil. II, hlm. 67-69).

[36] Tentang Dāra Syikoh, lihat Hasrat (1953).

[37] Tahun India sesungguhnya menggabungkan tahun kamariah dan tahun syamsiah. Ke-12 bulannya mulai pada saat matahari masuk (sanskerta: *samkrānti*) ke dalam tanda zodiak. Oleh karena itu, bulan-bulan itu berbeda lamanya, karena waktu yang berlangsung selama perjalanannya tidak sama dari tanda zodiak yang satu ke yang lain. Namun, baik di daerah Sindh maupun di Penjab, seperti di berbagai daerah lain dari anak benua India, bulan-bulan syamsiah tidak dinamakan berdasarkan tanda zodiak, melainkan berdasarkan bulan kamariah yang jatuh pada waktu yang sama. Satu sistem pembatalan dan penyisipan (unsur-unsur penanggalan) memungkinkan agar sistem penanggalan kamariah dan syamsiah dapat disesuaikan pada setiap waktu (Renou dan Filliozat 1947-53, jil. II, hlm. 722-725).

Sampai dengan pertengahan abad ke-14, kebanyakan karya sufi Asia Selatan berasal dari kalangan-kalangan Cisyti dan Suhrawardi dan hanya mengandung tipe ketakwaan yang dapat diterima oleh hampir semua ulama[38]. Akan tetapi, setelah periode itu situasi berubah karena pengaruh gagasan-gagasan Ibn ‘Arabī dan karena pengaruh kepercayaan Hindu yang masih membayangi orang-orang yang baru memeluk agama Islam. Muncullah tulisan-tulisan dan praktik-praktik agama yang latar belakang ideologinya dilandasi oleh versi kerakyatan dari ajaran *wahdat al-wujud* atau “Kesatuan Wujud”. Tokoh-tokoh aliran baru itu dikutuk oleh ulama sebagai *be-syar‘* yakni “di luar syariat”[39]. Wali-wali itu, yang biasa masuk dalam satu atau berberapa tarekat, sering juga adalah penyair, justru pada satu zaman dunia *bhakti* diwarnai oleh Kabīr, Nānak, dan penerusnya[40]. Mereka menulis syair dalam bahasa-bahasa India baru, dan memasukkan ke dalamnya semakin banyak unsur dari budaya lokal dan agama Hindu traditional[41]. Mereka sesungguhnya dekat dengan kaum *qalandar*, pengelana spiritual muslim yang hidup dari mengemis, setengah bugil, berhias dengan berbagai benda logam, dan tidak begitu menghiraukan kewajiban-kewajiban ibadah; seperti para *qalandar* ini, mereka juga tidak nikah. Makam mereka adalah tempat perayaan yang sangat meriah, di mana nyanyian puisinya dibalas tarian para *qalandar* hingga tidak sadar diri.

> Cintaku kepada-Mu membuatku menari, Thayā! Thayā![42]

Di daerah Sindh, wali yang tersohor kategori ke-4 ini adalah Syah ‘Abd al-Laṯīf dari Bhīṭ (wafat 1752). Dia telah hidup beberapa tahun di tengah kaum *yogī* (Hindu), dan spiritualitas para *yogī* dipujinya dalam sajak-sajak yang kaya akan kiasan-kiasan dari al-Qur’an. Puisinya dikumpulkan dalam suatu kitab tebal yang disebut *Risālo*, karya agung dari puisi klasik Sindhi[43].

Menyangkut daerah Punjab, karena pada kesempatan lain kami sudah membahas kehidupan Bullhe Šāh[44], tokoh sezaman dengan Syah ‘Abd al-Laṯīf dari Bhīt, maka kami akan bicarakan di bawah ini seorang

---

[38] Lawrence (1978) adalah karya yang sangat baik tentang kesusastraan zaman tersebut. Lihat juga Schimmel (1973).
[39] Konsep *wahdat al-wujud* itu dapat dijelaskan oleh ungkapan Parsi yang masih sering dikutip di Pakistan: *hama ū’st* “Dia adalah semua” atau “semua adalah Dia”.
[40] Untuk sebuah pengenalan pada penyair-penyair dari gerakan *bhakti*, lihat Hawley dan Juergensmeyer (1988).
[41] Contoh Punjabi yang paling istimewa dibahas dalam Matringe (1992).
[42] Bullhe Šāh, hlm. 29. “Thayya, thayya” adalah ungkapan kegembiraan.
[43] Lihat Syah ‘Abd-al Latif (1985).
[44] Lihat Matringe (1992).

tokoh yang tidak kalah menarik, yaitu Syāh Ḥusain (wafat 1593). Riwayat hidupnya yang penuh gejolak dikenal dari berbagai sumber-sumber Persia, dan dia dimakamkan di Bagbanpura, di timur laut kota Lahore, dekat taman Shalimar[45]. Cinta Syāh Ḥusain kepada seorang brahmana muda laki-laki bernama Madho amat terkenal, seperti pula kegemarannya terhadap anggur dan *bhang* (sejenis ramuan daun ganja):

> Seluruh dunia telah memohon itu kepada kamu, ô Rām-jī!
> Berikan lumpang, alu, dan cadangan *bhang*,
> Berikan saringan, lada dan warna tanpa batas,
> Berikan candu, berikan mangkok serta tempat gula.
> Berikan pengetahuan dan kebijaksaan serta kebesaran para *sādhū-sang*!
> Itulah doa Syāh Ḥusain, fakirnya Tuhan.[46]

Di kompleks makam Syāh Ḥusain terdapat dua makam: makam Syāh Ḥusain sendiri serta makam Madho Lāl. Di sebelah utara makam terdapat sebuah menara kecil tempat telapak kaki Nabi Muhammad konon meninggalkan bekas pada satu batu (*qadam-i rasul*, *qadam-i syarif*). Di sebelah barat ada satu masjid yang dibangun oleh Morā̃, istri Ranjīt Singh yang beragama Islam[47]. Setiap tahun diadakan dua perayaan besar: yang pertama, *basant*, adalah perayaan datangnya "musim semi" (yang jatuh pada hari kelima paruh bulan terang dari bulan Hindu *māgh*, di sekitar tanggal 20 Januari). Ranjīt Singh pada kesempatan itu memberikan hadiah 1.500 rupee dan dua selendang kuning kepada makam[48]. Yang kedua, *cirāgā̃ da mela* (24-25 Maret) dikenal sebagai "perayaan lampu-lampu", yang pada kesempatan itu dinyalakan oleh ribuan peziarah.

Sesungguhnya dapat disebut banyak wali penyair lainnya yang masih dikeramatkan dan yang puisinya masih dikenal di Pakistan. Namun kepada wali-wali di atas, dan dalam kategori yang sama, perlu ditambahkan wali-

---

[45] Sumber yang paling kuno dan paling berharga tentang Syah Husain adalah sebuah puisi berbahasa Parsi, *Ḥaqīqat al-fuqarā'* (Hakekat para fakir), yang ditulis oleh Syekh Mahmud al-Ma'ruf Muhammad Pīr yang berumur 13 tahun pada waktu Syah Husain meninggal. Lihat Syaikh Mahmud (1966).

[46] Syah Husain (1983, hlm. 127 dst.). Puisi ini memberi gambaran tentang keadaan aliran sufi di kalangan awam pada abad ke-14. Allah disebut Rām, nama yang juga dipakai oleh kaum Sant dan Sikh; *bhang* dipuji-puji dalam syair lisan desa-desa Punjab; komunitas-komunitas petapa (*sadhu-sang*) Hindu dijadikan panutan; seperti halnya para pemuja Kresna, Syah Husain berbicara tentang dirinya dengan memakai modus feminin, sesuai dengan tradisi puitis yang dia rintis. Dalam tradisi itu sang sufi menyamakan diri dengan tokoh putri dari legenda-legenda Punjabi, pemuda yang dicintainya dianggap sebagai Allah (lihat Matringe 1992, hlm. 190).

[47] Lihat Latif (1892, hlm. 145).

[48] *Idem*, hlm. 146. Tentang nilai uang rupee pada waktu itu, lihat catatan 23.

wali “di luar syarak” *be-Syar‘* yang karya puisinya sedikit atau bahkan tidak ada, namun juga diziarahi secara amat khusuk. La‘l Syahbāz Qalandar, misalnya (wafat sesudah tahun 1267), adalah seorang zahid (petapa) yang berasal dari Seistan dan bertempat tinggal di Sehvan di Sindh, di mana terdapat sebuah candi Siwa kuno.[49] Wali ini dikenang oleh masyarakat setempat sebagai orang yang senantiasa berpakaian merah dan menggemari obat perangsang serta tarian yang menimbulkan keadaan kesurupan. Pada malam Jumat di makamnya, darwis-darwis *be-Syar‘* meneruskan tradisi lama. Dengan berkepala gundul dan berpakaian serba hitam, diiringi dentuman tambur besar yang cepat dan keras, para darwis mengelar tarian *dhamāl* yang mempesona. Perayaan haul sang wali, dari tanggal 18 sampai tanggal 21 dari bulan Syaban, termasuk yang paling ramai dirayakan di seluruh Pakistan:

> Selama perayaan haul, terasa seperti seluruh Sindh dikerahkan membanjiri kota kecil ini. Ribuan orang berdesak-desakan sepanjang jalan-jalan yang menuju ke makam ini. Makin mendekatinya, makin terdengar bunyi tambur dan musik, sampai saat kita melihat para penari *dhamāl*. Di alun-alun kecil yang berada di depan pintu masuk utama keramat, tembok seakan-akan mau roboh akibat desakan massa. Di satu sisi nampak serentetan *naqqara* (tambur besar) yang mengeluarkan dentuman berulang secara hipnotis. Itulah musik yang membuat orang menari *dhamāl*, sampai ada yang jatuh dalam ekstase.
>
> Kerumunan sangat beragam, sebagaimana dapat dibayangkan. Di samping fakir miskin dan *malang-malang* (zahid, petapa-petapa muslim) terdapat khalayak, pembesar-pembesar, serta beberapa *pīr* yang konon menjadi kepala tarekat darwis-darwis. Kaum kasim, yang dibedaki secara berlebihan, mendatangi makam ini dalam jumlah yang besar, seperti juga kaum gipsi dari seluruh Sindh. Sayang bahwa penari dan penyanyi perempuan kini agak jarang ditemukan, karena situasi zaman (rezim diktator tentara bersifat Islamis Zia-ul-Haq yang berkuasa pada saat itu) telah mengurangi keindahan dari haul. Namun Sehvan masih merupakan salah satu dari sedikit tempat di Pakistan, di mana laki-laki dan perempuan masih bergabung dalam *dhamāl*, dan di mana “menutup aurat terjadi dalam hati dan bukan menjadi perintah dari ‘atas’”[50].

---

[49] Schimmel (1980, hlm. 34). Tentang La’l Syahbaz Qalandar, lihat juga Qazi (1971), Rivzi (1975-83, jil. I, hlm. 306), dan Burton (1851, hlm. 211 dst.), yang memerikan upacara gadis-gadis diabdikan pada sang wali serta ritus pembaiatan dalam kelompok persaudaraan para *fakir* Jalali, yang menjaga makam: calon-calon anggota ditelanjangi, dicukur semua rambut dan bulu mereka baik di kepala maupun di badan, wajah mereka dihitamkan, bagian badan mereka dibakar.

[50] Di sini saya mengikuti bagian dari sebuah artikel Ayaz Amir, yang telah terbit di majalah Pakistan *Viewpoint* (8.7.1982), karena persis sesuai dengan kenyataan

Wali *be-Syar'* lainnya yang sangat populer di Pakistan adalah Sayyid al-Laṯīf Syāh, dijuluki Barrī Īmām ("imam dari hutan rimba"), yang juga seorang darwis beraliran Qādiriyah. Dia wafat tanpa keturunan pada tahun 1705, pada umur 89 tahun[51]. Makamnya serta makam keempat muridnya yang tersayang terletak di kota kecil Nurpur ("kota cahaya"), di kaki perbukitan berbatu-batu Margala, yang menjulang di atas bagian utara kota Islamabad. Sebelum kedatangan Barrī Īmām, tempat itu konon disebut Corpur atau "kota maling". Buku-buku *taẕkira* yang mengisahkan riwayat hidup Barrī Īmām disusun agak belakangan. Diceritakan bahwa Barrī Īmām mendapat pendidikan agama yang lengkap. Di samping berkelana di India Utara, dia mengadakan berbagai perjalanan untuk belajar ke Mashad, Karbala, Bagdad, Damaskus, Kairo, dan Mekkah. Kecenderungannya ke jalan tasawuf yang dijalankan secara menyendiri konon berkembang setelah dia ditinggal mati istrinya dan putrinya yang meninggal pada waktu masih kecil. Di mata penduduk bagian utara daerah Pothohar (daratan tanah yang terpecah-pecah di antara Jhelam dan Rawalpindi) serta penduduk Hazāra (kawasan pegunungan di utara Rawalpindi), Barrī Īmām adalah wali pelindung, yang memberkahi negerinya, dan orang-orang tersebut merasakan cinta yang tak terhingga untuk dia. Dialah konon yang mendatangkan air ke seluruh negeri dengan memukul batu-batu dengan tongkatnya. Sampai saat lokasi keramatnya dirombak oleh pemerintahan Zia ul-Haq, jauh lebih sering terlihat peziarah menghanyutkan lampu-lampu gerabah di sungai sambil berteriak, "Yā Barrī!"[52].

Kategori terakhir dari wali yang diziarahi di Pakistan terdiri dari tiga tipe tokoh yang tak satu pun dapat dibuktikan pernah hidup berdasarkan sumber sejarah. Tipe yang pertama adalah wali mitis Pan-Islam. Contoh yang paling baik adalah Khwaja Khidlir[53]. Dia terkait dengan air, sungai, dan laut; wahananya adalah ikan, dan dia kerap digambarkan mengendarainya; dia selalu berpakaian serba hijau. Di Punjab bagian Pakistan, dia didoakan dalam upacara untuk menandai berakhirnya nifas, yakni 40 hari setelah kelahiran anak, dan ketika anak yang baru lahir digunduli untuk pertama kalinya. Sajen-sajen dipersembahkan kepadanya di dekat sumur-

---

sebagaimana dapat dilihat setiap tahun di Sehvan. Artikel itu sudah dikutip dalam Matringe (1988, hlm. 238).

[51] Tentang Barri Imam dan tradisi ziarahnya, lihat Einzmann (1988, hlm. 34-66).

[52] Tentang pemindahan itu, lihat di bawah ini. Harus dicatat bahwa Barri Imam dihormati dengan ritus yang khas seperti Khwaja Khidlr yang dibicarakan di bawah.

[53] Tentang Khwaja Khidlr serta pemujaannya di Punjab, lihat Rose (1911-19, jil. I, hlm. 562-565).

sumur; dan dia dimintai perlindungan ketika orang harus naik kapal atau apabila sebatang sungai hampir kering atau sebaliknya mengancam akan banjir. Di desa-desa daerah Sindh dan Penjab, wali ini jelas tak lain daripada dewa kuno setempat yang telah diberikan nama Islam: dia dipanggil juga dengan sebutan Khwaja Khashsha, Durminda, Dumindo, Jinda Pīr, Bīr Batāl.

Tipe kedua terdiri dari wali legendaris setempat, seperti Gūgā, penakluk ular, yang ketika masih di keranjang bayi, konon mengulum kepala ular kobra yang masih hidup[54]. Demikian juga Mīā̃ Bībī, yang dianggap sebagai penyembuh kaum perempuan dan dikeramatkan oleh mereka, baik yang muslim dari Pakistan maupun yang Hindu dari Punjab India[55].

Tipe ketiga terdiri atas kelompok lima wali yang disebut Pañj Pīr. *Pīr* yang dianggap anggota kelompok ini berubah-ubah; bahkan adakalanya dicantumkan wali-wali historis dari zaman dan tempat yang berbeda-beda. Ziarah ke Pañj Pīr ini masih sangat ramai dilaksanakan di Punjab, Sindh, dan daerah-daerah lain di utara anak benua India[56]. Nama-nama mereka berbeda dari daerah satu ke daerah lain[57]. Di samping wali Islam, di antara Pañj Pīr itu sering tercantum juga tokoh-tokoh historis atau mitis Hindu, seperti penyair perempuan Mīrābāī, pengikut aliran Kresna, atau Bhairõ (yang tak lain daripada Bhairava, Siwa yang menakutkan itu). Terdapat juga tokoh-tokoh yang berasal dari tradisi Hindu, seperti Amīna Satī, seorang perempuan muslim yang disamakan dengan janda Hindu yang melakukan *satī*[58]. Tradisi ziarah ke Pañj Pīr terutama disebarkan oleh anggota kasta rendah dari pemain tambur berkelana, kasta *dafālī*. Pañj Pīr itu juga berperan besar dalam versi legenda Hīr dan Rā̃jhā yang dinyanyi-kan oleh Vāris̱ Syāh. Pañj Pīr itu muncul pada tiga saat terpenting dari cerita. Menurut teksnya, mereka terdiri dari Khwaja Khidlr, Bahā’ al-Dīn Zakariyyā, Jalāl al-Dīn Bukhārī, La’l Syahbāz Qalandar, dan Bābā Farīd[59].

Dengan demikian, dari abad ke abad, berbagai generasi wali telah membentuk suatu geografi religius baru dari kawasan lembah Indus. Makam-makam telah membentuk suatu jaringan yang tersusun sedikit demi sedikit. Ada kalanya jaringan itu melemah, ketika makam tidak lagi

---

[54] *Idem*, hlm. 171-192.
[55] *Idem*, hlm. 637-643.
[56] Lihat Schimmel (1980, hlm. 137).
[57] Lihat daftar-daftar yang diberikan oleh Husain (1929, hlm. 30 dst.).
[58] Yakni mencemplungkan diri ke dalam api pembakaran mayat suaminya. Lihat Husain (1929, hlm. 31); Ahmad (1969, hlm. 48).
[59] Lihat Matringe (1988, hlm. 31 dst.).

diziarahi, tetapi ada kalanya menguat, ketika muncul keramat baru, ketika orang suci dijadikan sasaran ziarah maysarakat. Tidak jarang penduduk-penduduk desa memutuskan untuk bergabung selama beberapa hari dalam satu wisata rohani (*rūḥānī safar*) dari keramat ke keramat lainnya. Bahkan ini telah menjadi suatu pasar baru yang menguntungkan untuk perusahaan-perusahaan angkutan umum. Baru-baru ini satu badan resmi seperti Pakistan Tourism Development Corporation telah menerbitkan satu brosur yang disebut *Journey into Light: an instant guide to devotional tours*.

Bukan hanya ruang yang terkena pengaruh perkembangan ziarah ke makam wali, tetapi juga persepsi waktu. Di samping panduan yang disebut di atas, di Pakistan juga tersedia satu daftar *Islami da'iri* ("agenda Islami") yang menyebut tanggal haul lebih dari 300 wali. Kadang-kadang tanggal itu berdasarkan sistem bulan Islam (*muthabiq qamri mahine*), namun ada kalanya berdasarkan bulan Masehi (*muthabiq 'isvi mahine*), walaupun nama ini tentunya tak lain daripada cara pintar untuk tidak menyebut langsung sistem penanggalan bulan/matahari Hindu. Sedangkan haul yang jatuh pada tanggal tetap sama banyaknya dengan yang tidak tetap. Hal ini sama sekali tidak mengganggu orang desa dari Sindh atau Penjab, yang biasa hidup dengan tiga sistem penanggalan: penanggalan Islam untuk berbagai ibadah Islam, penanggalan Hindu untuk pertanian, dan penanggalan Eropa untuk yang lain.

Tempat, Waktu, dan Bentuk Ziarah

Selain untuk wali-wali Islam dari kategori pertama, serta untuk tokoh mitis dan sinkretis yang baru disebut di atas, ziarah di Pakistan, seperti di bagian lain Asia Selatan, berpusat pada kompleks makam keramat.

Arsitektur keramat-keramat wali sufi amat beragam. Ada yang bangunannya terbuat dari batu, sedangkan yang lainnya terbuat dari bata atau tanah tumbuk. Ada makam sederhana dari *faqīr* yang diziarahi penduduk desa tempat tinggalnya, atau sebaliknya keramat megah yang dibangun di sekitar makam seorang *pīr* yang berpengaruh, lengkap dengan lantai marmer, gapura besar, tembok bermosaik, masjid dengan menara menjulang tinggi, *khānaqāh*, ruang makan (*langar*), *sara'i* (pesanggrahan untuk darwis atau peziarah), madrasah, dan sebagainya. Konon di beberapa kompleks makam—sudah kami sebut dua di antaranya di atas—terdapat relik (benda sakral peninggalan seorang wali) yang menambah lagi reputasinya. Kompleks-kompleks makam di mana wali *be-Syar'* (di luar syariat) dimakamkan, kadang-kadang memiliki ciri-ciri tambahan, seperti di kompleks makam keramat Nurpur, bangunan kecil di mana terdapat api

yang konon dihidupkan oleh Barrī Īmām dan terus menyala. Orang memakan abu apinya agar mendapatkan syafaat dari sang wali[60]. Di dekat keramat sering dipancangkan satu tiang berbendera yang ujungnya kadang-kadang dihiasi dengan satu bentuk tangan yang disebut *pañj-tan* ("kelima orang") di Punjab. Bentuk tangan itu melambangkan Muhammad, Fatima, 'Ali, Hasan, dan Husain, yang merupakan sumber dari seluruh tradisi sufi. Pohon-pohon yang tumbuh di sekitar keramat dianggap sakral, dan orang yang kaulnya telah dipenuhi atau yang mengharapkan perhatian sang wali kerap menggantungkan potongan kain pada rantingnya.

Tidak jarang keramat wali hanya berupa makam kosong. Bahwa makam itu didirikan untuk mengingat sang wali sudah cukup untuk memberikan berkah, dan peziarah berdatangan menaruh dupa dan lampu-lampu gerabah kecil dalam ceruk dinding yang dibuat khusus untuk itu. Di utara daerah Pothohar dan di selatan daerah Hazāra ditemukan di dekat beberapa desa sebuah makam kosong atas nama Barrī Īmām. Batu itu sering terletak di dekat suatu gundukan datar yang teduh, tempat sang wali konon pernah duduk di tengah kelananya.

Sebuah keramat tempat seorang wali dimakamkan merupakan bangunan suci yang tidak boleh diperlakukan dengan sembarangan, seperti nampak pada dua contoh berikut. Pertama suatu anekdot dari sumber terpercaya. Pada waktu Perang Dunia II, pemerintahan Inggris ingin memperluas landasan pacu bandar udara Peshawar, tetapi terhalang oleh sebuah makam wali. Untunglah, wali itu muncul dalam impian seorang *pīr* yang terkenal dan mengeluh tentang ketidaknyamanan lokasi makamnya. Maka landas pacu bandar udara dapat diperluas tanpa kendala.

Contoh yang kedua justru sebaliknya. Seperti akan kami tekankan pada bagian kedua dari artikel ini, rezim militer-Islamis dari diktator Zia-ul-Haq telah berusaha untuk mengontrol secara ketat makam-makam keramat Pakistan. Melalui *Auqaf Department*, rezim itu mencoba "membersihkan" tempat suci itu dari ciri-ciri dan kegiatan-kegiatan yang dianggap menyimpang dari ortodoksi Islam. Keramat Barrī Īmām di Nurpur, yang terletak di tengah daerah pemerintah federal dekat kota Islamabad, di mata rezim itu termasuk dalam kategori yang harus

[60] Annemarie Schimmel (1980, hlm. 134) mengira bahwa makam keramat Nurpur itu adalah tempat pemujaan api, yang kemudian dijadikan candi Buddha. Adanya api langgeng di makam keramat Nurpur bukanlah sesuatu yang khas pada makam keramat itu. Pada makam Sadiq Nihang, tidak jauh dari kota Jhang, fakir-fakir memelihara api siang malam. Pada waktu perayaan haul, api tersebut dipakai untuk memasak roti gepeng besar yang kemudian dibagi-bagi di antara semua hadirin (lihat Titus 1955, hlm. 174).

"dibersihkan". Tempat suci itu menempati lokasi yang indah tetapi sulit diawasi, di kaki perbukitan Margalla: di bawah kerindangan pohon-pohon besar, dekat sungai dan terutama bersebelahan dengan satu kawasan pasar. Dengan gang-gang sempitnya di pinggir lereng, dan toko-toko berwarna-warni, pasar itu menyajikan beraneka makanan dan benda-benda religius yang sesungguhnya lebih dekat pada agama Hindu tradisional daripada Islam. Baik pasar itu maupun tempat sucinya dikunjungi oleh *qalandar* yang paling heterodoks dari seluruh daerah. Bahkan, pada waktu perayaan haul, yang diramaikan oleh ribuan pengunjung, datang pula penari-penari waria, pelacur-pelacur, dan penjudi yang kerap mengeluarkan pisaunya. Oleh karena itu, pemerintah memutuskan untuk merombak secara total tempat keramat ini. Tahap pertama berjalan dengan lancar: tanah diratakan, sebagian besar kawasan pasar dibongkar, pohon-pohon dirobohkan, keramat dipindahkan dan didirikan di atas sebidang tanah datar tanpa lindungan pepohonan dan penuh lumpur karena dilalui kali kecil. Di samping itu para *qalandar* dijauhkan, tanggal haul diubah, dan segala kegiatan heterodoks dilarang. Semua penghinaan terang-terangan terhadap wali, pengrusakan terhadap keramatnya, serta perubahan sewenang-wenang dari tanggal haulnya (yakni "perkawinannya dengan Allah") ini diceritakan oleh pengikut-pengikut Barrī Īmām kepada siapa saja yang mau mendengarnya. Sang wali kemudian konon membalas perbuatan pemerintah yang zalim ini dengan suatu malapetaka, yaitu ledakan gudang senjata Ojheri, di antara Islamabad dan Rawalpindi, pusat transit pusat senjata, meriam, dan rudal yang dikirim ke pejuang-pejuang Afghanistan. Ledakan ini disusul hujan rudal di atas kedua kota itu dengan jumlah korban yang meninggal mencapai 500 orang!

Makam keramat adalah pusat dari tradisi ziarah yang sesungguhnya. Ketika para pengunjung tiba, mereka mengucapkan salam kepada sang wali dengan penuh cinta dan takwa. Mereka sering terlihat mengelus-elus tembok makam, menciumi ambang pintu, dan bahkan bersujud di kaki makam dengan dahi menjentuh tanah, suatu jenis pemujaan yang hanya boleh dialamatkan kepada Allah dalam tradisi Islam ortodoks. Mereka keluar dari makam dengan berjalan mundur, supaya hanya wajahnya yang diperlihatkan kepada wali. Sebelum meninggalkan makam, mereka mendapat berbagai hidangan atau kue ritual (*tabarruk*, yang fungsinya sama dengan *prasad*, yakni sesajen yang dipersembahkan di candi-candi Hindu), yang biasa dibawa peziarah sebagai sajen atau tanda terima kasih untuk keramat tempat mereka mendapatan berkah dari wali, dan dibagikan oleh orang-orang yang berstatus spiritual tinggi. Menyapu makam atau gang yang menuju ke makam, serta menutup makam dengan sehelai kain yang ditulisi huruf sakral dianggap sebagai perbuatan yang membawa

pahala[61]. Peziarah acap minta supaya kepalanya dituangi hasil sapuan dari makam; ada juga yang memakan bunga yang ditaruh oleh pengunjung lain di atas makam. Kain-kain yang telah tersentuh makam amat digemari sebagai unsur mas kawin seorang gadis.

Banyak makam dikunjungi oleh berbagai jenis zahid (pengelana spiritual, *faqir*, *qalandar*) dan oleh orang dari lapisan masyarakat bawah (disebut *malang*) yang menghabiskan waktunya di situ. Semua amat khusuk dalam pemujaannya terhadap wali-wali, dan tidak jarang terjadi bahwa ada yang mengaku berhasil membuka komunikasi dengan wali-wali itu, walau bukan dalam suasana kesurupan[62].

Tentu saja perayaan haul adalah saat keramat-keramat wali paling ramai, karena didatangi segala jenis pengunjung. Haul sering dijadikan kesempatan untuk ziarah, dan jumlah peserta bisa mencapai ratusan ribu orang, seperti di makam Pāk Paṭan. Mereka sering datang dari tempat yang sangat jauh, dan ada di antaranya yang membuat bagian terakhir dari ziarah

---

[61] Salah satu jalan menuju makam Nausah Ganj Baxs di Sahipal melalui sebuah jembatan di atas satu saluran air. Dekat jembatan itu tinggal seorang fakir bernama Sa‘i Nadir yang saya temani beberapa lama pada bulan Februari 1993. Dia hidup dari pemberian para pengunjung keramat, dan kegiatan satu-satunya adalah terus menyapu jembatan. Itu dia lakukan untuk membayar kaul pada wali (bandingkan *vrata* di kalangan *yogī* Hindu). Berikut ini satu dari banyak anekdot yang telah diceritakannya kepada saya. Pada satu hari seorang ulama yang melihat bahwa dia terus menyapu jembatan, mengecamnya karena tidak pernah salat. Sa‘i Nadir menjawab, lebih baik sang ulama bertanya dulu apakah dia masih muslim. “Kini saya bertanya kepadamu apakah kamu muslim”, kata sang ulama. “Saya bukan muslim lagi”, sahut sang darwis. “Taraf yang telah saya capai berkat Hazrat Pīr Nausah Sahib Rahmatu’l-lah melampaui mazhab-mazhab (*mazahib*, dalam artian agama-agama dengan keberanekaannya) dan agama itu sendiri (*din*, yaitu sistem kepercayaan dan praktik).” Pendapat seperti itu lumrah di antara darwis yang benar-benar darwis (yang sangat langka). Tentang darvish Punjab, lihat Ewing (1984).

[62] Inilah satu di antara banyak anekdot yang telah diceritakan kepada saya pada bulan Februari 1993 oleh salah seorang *malang* yang saya jumpai di makam keramat Nurpur. Dia bertempat tinggal di Murree, daerah pegunungan kira-kira 50 kilometer di timur laut kota Rawalpindi. Putranya hilang, dan dia telah mendatangi *pīr*-nya untuk meminta nasihat. *Pīr* itu menganjurkan dia mengunjungi makam Bullhe Šāh di Qasur. Setelah mengikuti nasehat itu, *malang* kita, di kala bersembahyang di makam sang penyair, mendengar satu suara gaib yang menyuruhnya menuju Nurpur. Dia, kata suara itu, akan menjumpai anaknya di dekat Barri Imam. Katanya kepada saya, dia sedang menantikan kejadian itu.

mereka dengan berjalan di atas lutut[63]. Untuk upacara-upacara, para *pīr* atau *mutawalli* (pengelola keramat, lihat di bawah), menyiapkan makanan dalam jumlah yang sangat besar. Daerah sekitar keramat nampak seperti suatu pasar malam yang besar. Kerumunan manusia membanjiri toko-toko sementara, tempat menjual berbagai macam makanan, minuman, dan benda ritual (kalung bunga, selimut bertulisan ayat suci, gambar-gambar suci, buku-buku cerita orang suci, kumpulan musik ritual, dan lain-lain). Dalam keramat grup penyanyi pentas satu per satu, dan pertunjukan *qawwālī*, yang akan dijelaskan di bawah ini, digelarkan hingga salat subuh (*salat al-fajar*). Seperti juga dijelaskan di atas, perayaan haul kerap disertai acara yang luar biasa. Di keramat Vāris̱ Syah di Jandiala Sher Khan misalnya—satu contoh yang baru—diadakan perlombaan bacaan *Hīr*, mahakarya puisi wali itu.

Di Pakistan, di samping ikatan antara *pīr* dan muridnya (*pīrī-murīdī*) dan persaudaraan melalui seorang *pīr*, bentuk-bentuk tradisi ziarah di makam wali yang diulas di atas merupakan unsur pokok dari sufisme populer, yang berfungsi sebagai kerangka untuk menyalurkan cinta tak terbatas kepada Allah (*'isyq*).

Dalam kompleks makam, dua cara dipakai untuk mengungkapkan cinta itu: zikir dan *qawwālī*, yang keduanya bertujuan menimbulkan perasaan "Kesatuan" (*Tauhid*). Zikir adalah pengulangan secara kolektif satu kalimat pendek seperti kalimat syahadat (yang secara harafiah berarti "kesaksian") oleh murid-murid yang duduk mengelilingi seorang guru [64].

Acara zikir di atas menuntut persiapan yang lama. Di kalangan Qādiri dan Cisyti Pakistan, sang guru mengajarkan kepada masing-masing murid bagaimana mengatur nafas dan gerak badannya agar dapat bertahan secara fisik selama seluruh acara zikir—yang dapat berlangsung selama beberapa jam—dan dapat mengontrol diri dengan baik, termasuk di saat saat puncak ekstase. Selama acara zikir sendiri, sang guru duduk dengan tegak, sedangkan murid-murid mengantar irama suaranya dengan berbagai

---

[63] Bentuk-bentuk ziarah itu mengingatkan kita pada ziarah yang lain. Di satu pihak ziarah itu merupakan versi lokal atau regional dari acara *hajj*, rukun Islam yang kelima, karena sedikit jumlah orang Pakistan yang dapat mengharap mengumpulkan kekayaan yang cukup untuk naik haji. Di lain pihak, kerumunan peziarah muslim yang dijumpai di jalan-jalan Pakistan, dengan bungkusan-bungkusan sajen (*ḍālī*), bendera-bendera, alat-alat musik dan nyanyi-nyanyian mirip arak-arakan peziarah Hindu yang kita jumpai di India.

[64] Banyak buku berisi kajian tentang zikir. Lihat terutama Anawati dan Gardet (1976, hlm. 187-256), During (1988, hlm. 156-168), dan dalam konteks khas dunia Iran, lihat During (1989, hlm. 241-151, tentang Qādiri dari Kurdistan), dan 507-510 tentang Ahl-i haqq dari Kurdistan).

gerak atau berputar di sekelilingnya laksana bintang-bintang di sekeliling bintang Kutub. Ada juga jenis zikir perorangan yang disebut *wazifa*. Kaum Suhrawardi dari Pakistan, sesuai dengan tradisi mereka, menjalankan zikir kolektif tak bersuara.

Acara *qawwālī* adalah sejenis *sama'* atau seni suara mistis yang menekankan segi pesan, di mana puisi dipandang sebagai sarana utama ekspresi mistis[65]. Di kalangan Cisytī dan Qādiri, puisi dinyanyikan dengan iringan musik oleh para pemain musik, yang ahli dalam bidang "ucapan" (*qaul*) dan merupakan satu kasta penyedia jasa. Bentuk kesenian merekalah yang disebut *qawwālī*.

Para *qawwāl* adalah penyanyi dan musikus yang berpendidikan kesenian klasik atau semi-klasik. Mereka membentuk kelompok-kelompok patrilineal dan endogam[66], lengkap dengan dewan tetuanya. Pendidikan mereka dalam hal puisi dan musik didapatkan dalam lingkungan keluarga. Namun ada kalanya ajaran puisi para pemain musik diberikan oleh sang *pīr* sendiri, terutama apabila dia mau meningkatkan mutu acara *sama'* yang dipergelarkan di tempatnya[67].

Sejak muda, para *qawwāl* laki-laki sudah mulai naik panggung untuk menemani yang tua di pentas. Kini alat musik yang paling sering dimainkan adalah harmonium dan *thabla*[68]. Para pemain musik sering terikat pada tempat suci tertentu, entah sebagai pegawai seorang *pīr* atau karena leluhur mereka telah memilih bermukim di dekat makam seorang darwis yang tak berketurunan. Secara sosial, mereka dinistakan oleh para sufi majikan mereka, namun jasanya juga amat dibutuhkan untuk salah satu praktik pokok sufi itu.

Di tempat suci yang dikelola oleh *pīr*, acara *qawwālī* merupakan konser mistis yang istimewa. Dalam acara itu, para hadirin mendapat suatu kesempatan dan suatu sarana untuk mendekati sang wali yang dipuja dan, melalui wali itu, untuk lebih dekat dengan Allah sendiri. Tujuan terakhir dari *qawwālī* adalah menimbulkan keadaan kesurupan dan ekstase (*vajd*,

---

[65] Seperti zikir, *sama'* dan keabsahannya telah banyak menjadi topik penulisan. Lihat During (1988).

[66] Prinsip perkawinan yang mengharuskan orang mencari jodoh di dalam lingkungan sosialnya sendiri.

[67] Buku dasar tentang *qawwālī* di India adalah Qureshi (1986).

[68] *Tabla* adalah tambur kecil dengan satu lapis kulit saja, yang di tengah-tengahnya ditempeli suatu adonan khas. Badan tambur ini terbuat dari kayu, logam atau gerabah menurut jenis dan daerah. Tambur-tambur ini selalu dipakai dalam pasangan dua unit. Tambur "betina" (*baya*) memiliki suatu oktaf lebih rendah daripada tambur "jantan" (*tabla*). Tambur-tambur itu dipukul oleh pemusik dengan jari-jari terbentang.

Ar. *wajd*, secara harafiah berarti “pertemuan”), yang dengannya sang pengikut acara mengalami “ketiadaannya” dalam Tuhan (*fanā*). Jadi, para pemain musik harus memilih naskah dan pola interpretasi yang tepat agar tidak menimbulkan emosi yang tidak religius. Perempuan dan anak laki-laki acap tidak diperkenankan mendekati acara *qawwālī*, atau mereka duduk jauh dari para lelaki dewasa. Namun, kalau wali dari keramat yang bersangkutan wafat tanpa keturunan, suasana pada umumnya lebih bernada pesta, karena tidak ada pihak yang berhak memaksakan suatu tata krama tertentu. Di keramat jenis itu, saya sendiri telah menyaksikan bagaimana lagu rakyat, *gazal* atau bahkan lagu film dapat disisipkan dalam repertoar penyanyi yang naik panggung, yang sudah tentu bukan semuanya *qawwāl* yang sesungguhnya. Saya juga menyaksikan bagaimana acara berdoa, yang mestinya merupakan saat tanpa nyanyian, dilupakan atau diperpendek oleh hadirin.

Para *qawwāl* pentas secara kolektif pada saat para sufi berkumpul di keramat-keramat, terutama pada malam Jumat, waktu untuk orang yang mati, dan pada kesempatan haul. Yang disebut pemain musik adalah nyanyian maupun adegan mistis yang menyertainya. Pembukaan *qawwālī* pada umumnya dimainkan dengan harmonium, kemudian menyusul satu bagian yang dinyanyikan tanpa tambur dan tanpa tepuk tangan. Bagian ini baru dimulai ketika penyanyi utama menyanyi bait ulangan untuk pertama kalinya, yang kemudian diulang oleh kor. Penyanyi kor itu lalu juga mengulangi secara bergiliran, bagian pokok lainnya dari puisi yang sedang dinanyikan. Zikir mengambil peran yang penting dalam konteks itu.

Hubungan antara para pemain musik dan para hadirin sangat menentukan. Para penyanyi terus berusaha untuk mengiringi mereka yang mengalami berbagai kondisi spiritual sambil mengantar mereka ke ekstase. Mereka mengandalkan berbagai cara: irama nyanyian, intensitas nyanyian, pemasukan unsur puisi lain dengan tema serupa (*gira*), serta pengulangan berkali-kali (*dohrā‘ī*) dari sajak-sajak yang sangat eskpresif, agar muncul tarian yang kemudian akan menimbulkan situasi kesurupan.

Para *qawwāl* juga bermain dengan tema dan bahasa yang berganti-ganti: Arab, Urdu, Persia, dan bahasa setempat[69]. Dalam tradisi, seusai membaca ayat al-Qur’an, *sama‘* dibuka dengan memuja kebesaraan Tuhan (*ḥamd*) sertai memuji Nabi-Nya (*na'*) dalam bahasa Urdu, kadang-kadang dengan beberapa kalimat dalam bahasa Arab. Kemudian, dengan semangat yang khas, mereka mengalamatkan doa dalam bahasa Urdu, Persia, atau

[69] Untuk contoh adegan *qawwālī*, lihat Nusrat Fateh dan Ali Khan (1989). Untuk kajiannya, lihat Matringe (2000).

bahasa setempat kepada Ali, sumber dari semua tarekat, seperti telah kita lihat di atas.

Pujaan berikut pada umumnya dialamatkan kepada wali setempat (*madḥ-i wali*). Bahasa lokal pada umumnya menjadi dominan, dan sebagian besar nyanyian mengantar timbulnya keadaan rohaniah tertentu (bhs. Ar. *ḥāl*). Yang sering diangkat adalah teks-teks tentang pedihnya perpisahan (*firāq* dalam bahasa Arab dan Persia). Nyanyian-nyanyian terakhir mengagungkan kesatuan dengan Tuhan (*wishal*) dalam ekstase.

Rasa haru para hadirin juga ditunjukkan dengan pemberian sumbangan (*vel*) kepada para pemain musik. Ada saja orang-orang yang berdiri dan menaruh uang dekat para pemain. Ada yang lain, entah karena senang atau untuk memperlihatkan statusnya, melepaskan uang kertas satu per satu di atas kepala penyanyi utama, atau yang melemparkan lembaran uang kertas ke arah kelompok pemain. Kadang-kadang juga, peredaran uang bersifat simbolis. Misalnya, pengikut *pīr* mempersembahkan hadiah kepadanya untuk mempererat hubungan spiritual dengan dia. *Pīr* menerima hadiah itu dan menjadikannya uang gaji untuk pemain musik.

Dengan demikian, makam adalah tempat di mana cinta umat terhadap Tuhan diungkapkan dengan intensitas tertinggi, ditengahi oleh rasa hormat terhadap *pīr* dan pemujaan wali. Namun makam keramat juga merupakan suatu ajang pertemuan budaya. Di satu pihak, kegiatan agama yang berlangsung di situ mengingatkan akan kegiatan serupa di kalangan Hindu tradisional, dan hubungan *pīrī-murīdī* jelas mengingatkan kepada hubungan *guru* dan *cela* (guru dan murid dalam lingkungan Hindu). Di lain pihak, beberapa segi acara *qawwālī* juga mirip dengan nyanyian religius Hindu (*kīrtan*)[70], musik dan puisi klasik India dan dunia Persia tercampur dengan legenda-legenda dari kawasan lembah Indus dan dengan lagu-lagu kerja agraris dan sehari-hari.

Segi Sosial dan Politik Kehidupan Makam (*Dargāh*)

Dalam Islam secara teori semua manusia dianggap setara kecuali dalam hal takwa. Akan tetapi, acara *qawwālī* dengan caranya sendiri adalah sebuah pementasan perbedaan sosial, di mana para peserta ditempatkan berdasarkan status sosialnya. Tempat paling terhormat, yang menjadi fokus seluruh upacara, adalah makam wali atau pengganti makam itu yang dalam hal ini berupa *gaḍḍī* ("singgasana") yang diturunkan kepada penerus wali dalam bentuk sajadah[71]. Para *qawwālī* berada di hadapan makam atau

[70] Lihat Matringe (1993b).

[71] Itulah sebabnya penerusnya juga disebut *gaḍḍi-nisyīn* atau "dialah yang menduduki *gaḍḍī*".

gaḍḍī, dan ruang antara keduanya dibiarkan kosong. Selama upacara, para pemain musik mengalamatkan nyanyian mereka kepada sang wali. Mereka sering mengulurkan kedua tangan untuk memohon perhatiannya atau untuk memuja-mujanya. Semua peserta lainnya duduk di sebelah kanan dan kiri dari ruang yang memisahkan para pemain musik dari kehadiran simbolis sang wali[72]. Di dekat makam atau *gaḍḍī*, di sebelah kanan para pemain musik terdapat peserta dari status spiritual tinggi, terutama para *pīr* dan keluarga mereka, dikelilingi oleh peserta dengan status sosial tinggi. Beberapa di antaranya dapat ditempatkan berhadapan dengan *pīr*. Orang-orang yang tidak memiliki status spiritual maupun sosial yang tinggi duduk di sebelah kanan dan kiri pemain musik, atau di belakang para pembesar[73].

Pada umumnya kompleks makam diliputi suasana hierarkis. Para wakil (*khalifa*) dari satu atau beberapa *pīr* mengontrol sumber pendapatannya di seluruh daerah otoritasnya (*wilayah*). Sumber pendapatan ini terdiri dari pemberian berupa uang, barang, atau tanah. Sumbangan dalam bentuk uang diberikan langsung kepada *pīr* atau *khalifah*-nya pada waktu menghadap mereka atau ketika mereka berkunjung ke desa-desa wilayah mereka; sumbangan dapat juga berupa sejumlah uang (*nazar*) yang ditaruh dalam kotak-kotak khusus yang terdapat di berbagai tempat dalam kompleks makam, yakni *naẕarāna*. Pemberian-pemberian di atas memperkuat kedudukan *pīr*, terutama kalau berasal dari anggota lapisan masyarakat teratas. Sebaliknya, pada masa kini seperti juga pada masa lalu, status sosial pemberi diperkokoh pula dengan martabat religius yang didapatkan dari hubungan dengan kompleks makam terkenal. Untuk mengelola kompleks makam, para *pīr* juga mempekerjakan berbagai pembantu (*khuddam*, jamak dari Arab *khādim*) profesional (akuntan, *qawwāl*, juru masak, tukang bangunan, penyapu, penjaga, dan lain-lain) yang terikat oleh semacam hak turun menurun untuk melayani[74].

---

[72] Kecuali bila upacaranya diselenggarakan oleh seorang *pīr* di tempat lain daripada makam seorang wali, misalnya di ruang *qawwālī* yang terdapat di sebuah kompleks sufi. Kalau demikian, *pīr* duduk di depan *gaḍḍī*, dan nyanyian dan cerita *qawwāl* dialamatkan kepadanya.

[73] Untuk satu analisis ringkas dan umum tentang kasta dan stratifikasi sosial di kalangan orang muslim di Asia Selatan, lihat I. Ahmad (1978). Khususnya tentang Punjab, lihat Eglar (1960, hlm. 28-49); S. Ahmad (1977).

[74] Untuk contoh yang baik tentang keragaman kegiatan dan sumber pendapatan *khuddam* ini, lihat Currie (1989, hlm. 141-184). Keramat-keramat di mana tidak terdapat suatu “dinasti spiritual” dikelola dengan cara yang berbeda. Pada umumnya, satu atau beberapa tenaga juru (*mutawalli*) diangkat pada taraf desa atau kampung setempat untuk mengelola sumbangan sedekah, merawat tempat, dan mengatur upacara-upacara. Mereka dapat meminta bantuan tenaga buruh untuk

Seperti di istana-istana Islam di India dulu, hubungan antara anggota elite spiritual, pengikut dan pembantu profesional yang turun temurun di atas diatur dengan kode tata krama formal. Di ujung hierarki lokal cukup banyak *pīr* yang memakai gelar Syah (raja), dan acara mereka menerima pengunjung disebut *darbār* (audiensi istana kerajaan), yang di situ pengunjung akan merasa diberkahi apabila tersentuh pandangan Guru.

Tatanan ala kerajaan ini berasal dari zaman kesultanan Delhi dan kemaharajaan Mogul. Pada waktu itu, *pīr* di kompleks makam menempati satu kedudukan spiritual yang serupa dengan raja di istananya, didampingi petinggi-petingginya. Kalaupun "kerajaannya terlepas dari dunia yang fana ini", wibawa *pīr* terhadap murid-muridnya sedemikian tinggi sehingga harus diperhitungkan oleh penguasa. Sebagai balasan kepada *pīr* yang berjasa dalam memberikan legitimasi kepada raja/sultan dan menyebarkan ajaran Islam di antara penduduk Hindu, para penguasa memberi sumbangan yang sangat besar kepada lembaga sufi, terutama yang berkembang di sekitar makam wali besar[75]. Berkat kekayaannya, lembaga sufi itu kian populer dan memiliki semakin banyak fasilitas, dan makin banyak orang awam tertarik untuk bergabung, sementara raja sendiri makin besar perhatiannya.

Jadi, sejak berabad-abad para *pīr* memang memainkan peran kunci dalam masyarakat daerah lembah Indus. Mereka hampir selalu menganggap kompleks makam sebagai warisan pribadi, dan oleh karena itu baik mereka sendiri maupun keturunan mereka pada akhirnya berhasil menghimpun tanah pertanian dan kekayaan yang luar biasa besarnya. Di samping itu, mereka memiliki jaringan pendukung yang sangat kuat dan terus saja dipergiat oleh berbagai acara keagamaan, perkawinan, kegiatan sosial, perdagangan, dan lain-lain. Ikatan itu terjalin dengan kelompok kerabat patrilinear mereka (*barādarī*)—yang kadang-kadang menguasai beberapa kampung kota, seperti di Pak Pathan—juga dengan murid-murid

---

menjalankan berbagai pekerjaan tertentu, seperti menyapu atau menembok. Keramat Nurpur, misalnya, sampai saat diambil alih oleh *Auqaf Department* pada tahun 1961, dikelola oleh empat *mutawalli* yang diangkat secara lokal di antara keluarga-keluarga dari empat murid yang paling disayangi oleh *pīr*. Sejak *Auqaf Department* mencabut kontrol atas pengelolaan dari kelompok *mutawalli*, dipekerjakan dua orang *mu'azzīn*, tiga orang *mullā* (!), seorang sekretaris (*kātib*), seorang penjaga dan dua orang penjaga malam (*caukīdār*), ditambah dengan seorang pegawai serba bisa (*naukar*).

[75] Tentang hubungannya antara sultan dan syekh, lihat A. Ahmad (1962) dan Digby (1986), (1990).

mereka yang setia, sesuai dengan sistem *pīrī-murīdī*[76]. Karena alasan-alasan itulah kompleks-kompleks makam menjadi taruhan penting dalam pertarungan politik.

Pak Pathan adalah contoh yang jelas memperlihatkan hubungan timbal-balik antara agama dan politik dalam perkembangan suatu keramat. Bābā Farīd memang menganjurkan kepada muridnya agar menghindari segala jenis kerja sama dengan raja dan bangsawan[77], namun, pada waktu penggantinya (*diwan*) yang kedua, yaitu cucunya 'Alā' al-Dīn Mauj-i Daryā (wafat 1334), keramat itu mulai disponsori oleh sultan-sultan dinasti Tuġluq, yang membuat jumlah peziarah meningkat secara drastis. Satu babad sejarah lokal mengisahkan kunjungan gubernur Punjab dengan putra dan keponakannya, yang bakal menjadi sultan, Muḥammad bin-Tuġluq (berkuasa 1325-1351) dan Firoz Tuġluq (berkuasa 1351-1388). Mereka diberi masing-masing satu sorban oleh penerus *pīr* (*diwan*), yang juga meramalkan bahwa kedua anak muda itu bakal menjadi sultan[78]. Beberapa waktu kemudian, seorang *diwan* lain, Mu'izz al-Dīn (wafat 1338) diangkat sebagai gubernur jendral daerah Punjab, sedangkan adiknya dijadikan Syekh al-Islam kesultanan[79]. Pada umumnya, tidak ada penguasa yang lewat daerah ini tanpa singgah di makam wali untuk berziarah. Demikianlah, misalnya, Timur (Timur Lenk atau Tamerlan, wafat 1405), yang tengah menjarah seluruh India berziarah ke situ, dan Maharaja Mogul Akbar (berkuasa 1556-1605) juga, untuk memulai tahun ke-16 kekuasaannya. Satu perkecualian yang pantas dicatat dari kerja sama antara *pīr* dan raja memungkinkan kita untuk mengukur betapa pentingnya peran politik, dan bahkan militer tempat-tempat keramat pada waktu kerajaan-kerajaan Islam. Pada tahun 1810, Ranjit Singh, yang tengah menaklukkan Punjab, menyita tanah pertanian yang penghasilannya selama itu diserahkan kepada keramat. Dia hanya menyisakan untuk penerus wali (*diwan*) pensiun tahunan sebesar seribu rupee, serta seperempat dari penghasilan empat desa kecil[80]. Sikap Ranjit Singh—yang pada umumnya cukup menghargai institusi sufi lainnya—harus dicari latar belakang historisnya pada satu konflik lama yang pernah meletus antara kaum Sikh

---

[76] Tentang sifat dan peran *barādarī* dalam masyarakat Punjabi, lihat Eglar (1960, hlm. 75-80).

[77] Lihat Nizami (1956, hlm. 101).

[78] Tentang perkembangan kompleks makam Bābā Farīd dan sumber-sumber sejarahnya, lihat Eaton (1984). Upacara yang disebut *dastar-bandī* (ketika seorang penerus wali memasang suatu sorban di atas kepala salah seorang pengikut) ditujukan untuk menghormati secara khusus orang yang bersangkutan.

[79] Syekh al-Islam adalah gelar pejabat agama yang tertinggi.

[80] Tentang nilai uang rupee pada waktu itu, lihat catatan 23.

dan kaum ketua keramat (*sajjāda-nisyīn*). Sebenarnya, sekitar tahun 1766, penerus ‘Abd al-Subḥān—yang baru menyerbu Raja Bikaner dengan tentara *Jat*-nya yang setia untuk memperluas wilayah kekuasaannya sampai ke seberang Satlej—berhasil memukul mundur satu serangan Sikh atas Pak Pathan, dan bahkan mengejar mereka dengan empat ribu tentara berkuda[81]. Di bawah pemerintahan Inggris, para ketua (*sajjāda-nisyīn*) keramat Bābā Farīd dijadikan pemilik penuh tanah pertaniannya; status mereka juga diakui di daerah itu. Pada umumnya para *pīr* dari Punjab selalu setia kepada penguasa Inggris. Mereka mendukung secara aktif partai “Unionist” *Jat* pro-Inggris yang mempertahankan kepentingan mereka sebagai tuan tanah. Sikap mereka baru berubah pada tahun 1946, menjelang pemilihan umum pada tingkat propinsi, ketika duta-duta dari Liga Muslimin (Muslim League) menyakinkan mereka bahwa pembentukan satu negara Islam adalah satu satunya cara untuk menjamin bertahannya kemakmuran di India pasca-kemerdekaan[82].

Baik di Sindh maupun di Punjab, selama seluruh periode yang berlangsung antara kesultanan Delhi dan penaklukkan oleh Inggris pada tahun 1843, para *pīr* memegang peran sosial yang pokok sebagai penengah dalam masalah antarkelompok (Sindhi dan Baluchi, pemukim dan pengembara). Mereka juga merupakan pendukung yang berharga untuk pemimpin-pemimpin setempat, yang selalu sangat kuat di kawasan pinggir itu[83]. Selama sembilan abad, para *pīr* mengumpulkan kekayaan yang sedemikian besar sehingga James McMurdo memperkirakan pada tahun 1834 bahwa pendapatan mereka mencapai sepertiga dari pendapatan pemerintah daerah[84]. Seperti juga di Punjab, para *pīr* dari Sindh menyesuaikan diri dengan dominasi Inggris dengan cara melebur dalam sistem kontrol politik yang diterapkan dalam propinsi. Namun beberapa insiden serius muncul akibat aksi antikolonial dari para pengikut Pīr Pagaro, yang tetap meneruskan perlawanan mereka kendatipun gurunya yang dipuja-puja itu sudah digantung di Bombay pada tahun 1943. Anaknya disekolahkan ke

[81] Lihat Eaton (1984, hlm. 19).

[82] Tentang ketua *dargāh* (*sajjāda-nisyīn*) dari Penjab pada zaman Inggris, lihat Gillmartin (1979), (1988); Talbot (1988).

[83] Seperti halnya di seluruh Penjab, beberapa *pīr* juga merangkap panglima perang. Misalnya, pada tahun 1520, seorang *pīr* bernama Makhdum Bilawal, dibantu oleh *khalifah*-nya, memimpin perlawanan terhadap kaum Arğūn dari Syah Beg. Tetapi Syah Beg menang dan *pīr* itu, waktu tertangkap, digiling tubuhnya di penggilingan minyak. Lihat Ansari (1992, hlm. 30).

[84] McMurdo (1834, hlm. 241). Burton (1851, hlm. 205-208) sangat kritis terhadap kaum *pīr* di Sindh.

Inggris oleh penguasa kolonial dengan harapan akan mengatasi keadaan tersebut[85].

Kekayaan yang dihimpun oleh *pīr* tidak dapat disangkal adanya, namun statusnya kurang jelas, karena berasal dari pemberian yang dipersembahkan kepada keramat yang mereka kelola. Pemberian itu berupa sejenis hak guna usaha yang diserahkan oleh pemilik kepada institusi agama. Sistem serupa dikenal di seluruh dunia Islam dengan nama wakaf (Ar. *waqf*, jamak *auqāf*). Sejak zaman kerajaan Islam di India, beberapa penguasa berusaha mencoba mencopot kontrol atas wakaf dari tangan para ketua keramat, untuk membatasi pengaruh mereka. Maharaja Akbar, misalnya, telah mengangkat seorang penanggung jawab makam (*muta-walli*) untuk mengelola hasil besar dari desa-desa yang disumbangkan sebagai wakaf kepada keramat Mu'īn al-Dīn Cisyti di Ajmer[86]. Orang-orang Inggris pun terpaksa turun tangan dalam masalah hukum wakaf. Seusai berbagai percobaan dan perdebatan panjang, akhirnya keluarlah *Charitable and Religious Trusts Act* (Peraturan Sedekah dan Wakaf Keagamaan) pada tahun 1920. Pengadilan sipil diberi kekuasaan untuk mengawasi institusi agama, baik Islam maupun Hindu. Peraturan itu disusul *Musalman Waqf Act* (Peraturan Wakaf Islam) pada tahun 1923. Peraturan tersebut mewajibkan para penanggung jawab makam untuk memperlihatkan kepada pengadilan daftar tanah yang dijadikan wakaf, berikut pendapatan dan pengeluarannya. Mereka juga diminta menye-rahkan buku akuntansinya setiap tahun. Pengadilan sipil diberi tanggung jawab atas pemeriksaan buku akuntansi itu serta hak menggugat pelanggar kalau perlu[87].

Sampai dengan kudeta Ayub Khan pada tahun 1958, peraturan tahun 1923 tetap berlaku[88]. Ayub Khan menjustifikasi kudetanya dengan dalih bahwa dia ingin membangun landasan baru untuk otoritas negara dalam masyarakat Pakistan dengan menghapuskan sisa feodalisme politik dan agama. Untuk tujuan itu, ditetapkan berbagai kebijakan baru yang diha-rapkan akan dapat merangsang pembangunan industri dan melahirkan elite-elite pemerintahan yang baru. Kebijakan antifeodal itu dibuktikan kesung-guhannya dengan penerapan apa yang disebut *Basic Democraties* pada

---

[85] Tentang hubungan antara para *pīr* di Sindh dan pemerintah kolonial, lihat Ansari (1992). Tentang peristiwa Pīr Pagaro, lihat Lambrick (1972).
[86] Lihat Currie (1989, hlm. 164).
[87] Tentang perkembangan wakaf di India di bawah kekuasaan Inggris, lihat Kozlowski (1989). Tentang satu perkara yang menyangkut para ketua *dargāh* Pak Paṭan, lihat Eaton (1982b).
[88] Tentang sejarah Pakistan sampai tahun 1990, lihat Noman (1990). Tentang sejarah pengelolaan wakaf di negara tersebut, lihat Ewing (1983).

tataran politik. Dalam bidang agama, pada tahun 1959 dan 1961 dikeluarkan peraturan-peraturan yang disebut *West Pakistan Waqf Properties Ordinances* (Peraturan-peraturan Kekayaan Wakaf Pakistan Barat). Peraturan tersebut menentukan bahwa pemerintah berwenang mengambil alih pengelolaan keramat-keramat dan institusi religius lainnya. Dengan tujuan itu dibentuklah *Auqaf Department* di bawah Kementerian Urusan Agama[89]. Di mata Ayub Khan, yang sesungguhnya dimaksud bukanlah mengakhiri praktik-praktik sufisme tradisional, tetapi merasionalkannya, dan membuat orang melihat keramat-keramat lebih sebagai monumen yang mengenang wali-wali besar masa lalu daripada tempat terjadinya hubungan antara *pīr* dan murid-murid. Dalam propaganda resmi zaman itu, para wali tidak lagi dianggap berperan mengislamkan sejumlah suku saja, tetapi malah bangsa Pakistan itu sendiri[90]. Demikian juga, pemerintah Ayub Khan, melalui *Auqaf Department*, berusaha menjadikan haul-haul bukan lagi perayaan lokal, tetapi perayaan nasional. Untuk mengarahkan fungsi keramat-keramat ke arah yang dihendaki, *Auqaf Department* menambahkan berbagai bangunan, seperti sekolah negara, poliklinik atau rumah sakit, serta menanggung perawatan gedung-gedung.

Kebijaksanaan Ayub Khan di atas dilanjutkan dan bahkan dikembangkan oleh Bhutto. "Sosialisme Islam" adalah panjinya dan wacananya adalah reformasi dan egalitarisme. Dia berusaha mengatasi peran dari hierarki perantara-perantara lokal dengan menggunakan konsep komunitas nasional egaliter. Berbeda dengan Ayub Khan yang mengusahakan rasionalisasi Islam, Butto mengutamakan kontak langsung dengan rakyat dan ingin dianggap turut serta dalam pesta rakyat. Maka dia menghimbau para pejabat agar menghadiri acara-acara pokok pada waktu haul wali-wali besar, dan dengan demikian mengambil alih peran para ketua keramat.

Zia-ul-Haq mengikuti politik islamisasi, dan dalam hal itu mempergunakan berbagai instrumen politik yang diwarisinya dari pendahulu-pendahulunya. Kita telah melihat di atas, dengan kasus Nurpur, bagaimana ia melakukan perombakan atas landasan religius keramat-keramat. Ia juga

---

[89] Tindakan ini disusul pengajuan gugatan ke pengadilan dalam jumlah yang besar sampai belakangan ini, karena para *pīr*—demi menjaga posisi mereka yang menguntungkan itu—bersikeras bahwa sedekah disumbangkan kepada mereka secara pribadi. Setahu saya, hanya satu perkara dimenangkan oleh penggugatnya, yaitu Pīr Golra Syarif pada tahun 1962 (lihat artikel berikut). Tentang undang-undang Pakistan dalam hal wakaf, lihat Janjua (1984).

[90] K. Ewing (1983) telah menunjukkan dengan baik bagaimana, dalam usaha itu, Ayub Khan telah meminjam gagasan-gagasan Iqbal, yang menganggap bahwa gerakan sufi yang sesungguhnya terkait pada tindakan yang dibutuhkan untuk mendirikan suatu umat Islam yang baru.

membangun masjid-masjid yang terlampau besar di dekat keramat-keramat tertentu dan mengusahakan pemurnian dari unsur-unsur perayaan yang dianggap kurang "sesuai dengan Islam". Dalam hal para wali, ia menekankan ketakwaannya serta ketaatannya pada syariat. Pada bulan September 1980 dia menyelenggarakan suatu konferensi *pīr* seluruh Pakistan yang dihadiri oleh lebih dari seratus orang *pīr*. Di mata Zia, para imam desa adalah penerus yang sesungguhnya dari wali-wali zaman dahulu dalam bidang pendidikan agama dan penguatan iman, dan dia minta para ketua keramat agar membantu menegakkan hukum syariat dan menyebarkan nilai-nilai Islami serta turut memperkuat persatuan bangsa[91]. Para cendekiawan progresif dan regionalis yang menentang kediktatoran Islamis dari Zia membalas dengan kutipan-kutipan dari wali-wali yang juga menjadi penyair besar dari Sindh dan Punjab. Mereka menunjukkan peran wali-wali itu sebagai pendukung kepentingan rakyat dan penentang tangguh segala jenis kezaliman.

Dalam rentang waktu antara kesultanan Delhi dan pemerintah-pemerintah masa kini, tidak ada satu penguasa pun yang tidak berusaha mendapatkan dukungan dari tempat-tempat keramat atau kontrol atasnya. Situasi yang demikian akan berlangsung selama kekuatan-kekuatan feodal agraris dari Pakistan belum terbongkar. Feodalitas itu lahir pada waktu kerajaan Islam dan telah diperkuat oleh Inggris ketika hak atas hasil tanah diubah menjadi hak milik. Keramat adalah institusi berpola kerajaan yang berakar seperti tumor jinak di tengah satu masyarakat Pakistan yang tengah mencari jalan ke modernitas dan demokrasi, namun paradoks itu hanya nampak di luar.

Melihat betapa besar peran fenomena kewalian dari kawasan lembah Indus, baik dari sudut lama perkembangannya dalam sejarah maupun dari sudut keterkaitannya dengan kehidupan sosial dan politik, wajarlah bila fenomena tersebut menarik perhatian pengamat-pengamat Eropa, dan kemudian, atas prakarsa mereka, juga menarik perhatian sarjana-sarjana dari anak benua India[92]. Wali-wali memang telah memberikan warna yang

---

[91] *Pakistan Times*, 23 September 1980. Sikap yang sangat politik dari semua pemimpin Pakistan, dari Ayub Khan sampai Zia-ul-Haq, berbeda dengan sikap Mallik Ghulam Muhammad, gubernur jendral Pakistan dari Oktober 1951 sampai Agustus 1955. Yang terakhir ini adalah pengikut seorang wali, yang sering didoakannya agar menjaga kesehatan dan kejantanannya, tetapi yang makamnya terletak di kawasan arkeologis Thatta. Ternyata pengikut-pengikut wali itu terus memperluas area makamnya, sehingga Dinas Purbakala mengajukan surat protes resmi. Namun, mengingat bahwa gubernur sendiri adalah pengikut wali yang disengketakan itu, surat protes itu tidak pernah diindahkan.

[92] Lihat tulisan M. Gaborieau dalam buku ini.

khas pada Islam India. Warna khas itu, yang sebagian berasal dari Hinduisme (misalnya tempat-tempat pemujaan, kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik tertentu) pada gilirannya telah membuka ruang komunikasi antara kedua tradisi agama yang bertolak belakang satu sama lainnya. Di keramat-keramat besar di Pakistan, masih diingat kunjungan-kunjungan yang biasa dilakukan oleh orang Hindu pada zaman dulu[93].

Bentuk khas pemujaan rakyat ini juga memungkinkan sejumlah penduduk yang sangat besar terintegrasi ke dalam dunia Islam tanpa pemisahan brutal dengan identitas mereka sebagai putra-putri dunia India. Dunia Islam yang "baru" sedikit demi sedikit menimbuni landasan lama, tanpa menghapuskannya. Hal itu nampak dengan sangat nyata pada berbagai teks sastra dari daerah-daerah lembah Indus, seperti puisi Khwāja Gulām Farīd di bawah ini, yang membaurkan referensi kepada Arabia dan kepada Punjab[94]:

---

[93] Pengeramatan wali-wali sejak lama telah menimbulkan polemik di India; lihat Hardy (1987), serta kajian-kajian rinci oleh M. Gaborieau (1989a; tulisan di atas). Di Pakistan, terdapat dua aliran—yang satu sama lainnya bertentangan—yang menentang pengeramatan para wali dan hubungan antara *pīr* dan murid. Yang pertama adalah aliran "fundamentalis" yang dipelopori Maulana Maududi. Mereka menuduh baik sistem *pīrī-murīdī* maupun gerakan sufi pada umumnya, karena sama-sama membuat murid-murid "tunduk" dan kehilangan sikap kritis (lihat Maududi 1972, hlm. 112 dst.). Aliran kedua, yang meneruskan gagasan-gagasan filsafah Iqbal, bersifat "modernis" walaupun dalilnya tidak begitu berbeda dengan yang diajukan oleh kaum "fundamentalis". Mereka menentang segi pengeramatan wali-wali yang memperbudak pengikutnya secara spiritual; mereka juga tidak dapat menyetujui konsep syafaat (Rahman 1968, hlm. 187, dan 1980, hlm. 31). Kelompok ulama fundamentalis yang disebut *Ahl-i-hadis* (kurang lebih 20% dari ulama Pakistan) juga kira-kira sependapat. Namun dua kelompok lain yang mencakupi mayoritas ulama menyetujui tradisi kewalian. Yang terbesar, yaitu kelompok Deobandi (kira-kira 50% dari ulama Pakistan), menerima para *pīr* sebagai panutan, tetapi bukan sebagai "perantara" atau wasilah. Yang kedua, kelompok Barelvi (kira-kira 30% dari ulama Pakistan), menerima semua segi dari pengeramatan wali serta dari hubungan *pīrī-murīdī*, termasuk fungsinya sebagai wasilah, fenomena karomah, haul, *qawwālī*, dll.

[94] Khwaja Ghulam Farid (tth., hlm. 87, bait 5-6), dikutip dalam Shackle (1978, hlm. 167). Khwaja Ghulam Farid (wafat 1901) adalah Guru sebuah silsilah Cisyti yang besar, yang terpusat di Mithan Kot, di kerajaan Bahawalpur. Dia juga penyair yang paling penting di daerah barat daya Punjab. Oleh karena dia sangat termasyur dan juga hidup belum lama berselang, hampir semua karyanya terpelihara sampai sekarang, baik puisinya maupun kumpulan ucapannya (*malfūẓāt*) berupa buku mahatebal dalam bahasa Persia. Di situ dia berbicara panjang lebar tentang cintanya kepada musik dan puisi, serta tentang pergelaran *qawwālī* yang diselenggarakannya (suatu terjemahan singkat dari naskah aslinya—setebal 1.109

Unta yang bagus dan orang Badui yang istimewa itu
laksana matahari dan bulan,
tempat meleburnya segala keindahan, segala cahaya
bermukim di lubuk hatiku.
Awan bergerombol, guruh bergemuruh
Rasa sejuk meluas hingga mencapai pohon *phog* dan *lana*[95].
Setiap pohon asam *tamarin* memperlihatkan keindahannya.
Kaum tasawuf membaca tanda-tandanya.

Sebagai penutup harus dicatat juga bahwa tradisi kewalian dan sistem ikatan *pīr* dengan muridnya tidak hanya turut melestarikan sikap hierarkis dan kepasrahan warisan Abad Pertengahan, namun juga merupakan benteng perlawanan yang efektif di Pakistan terhadap kaum fundamentalis Islam, dikaitkan dengan tokoh ulama yang sangat dicemoohkan dalam semua tradisi sufi dalam bahasa-bahasa setempat. Lihat, misalnya, sajak Bullhe Šāh[96]:

Mulla itu membosankan!
Mulla begitu mau mengajariku.
Setelah alif tidak ada apa-apa lagi bagiku [97].
Tetapi dia terus berteriak, "b", "b",
Mulla itu betul-betul membosankan.

---

halaman berbaris rapat—terdapat dalam Khwaja Ghulam Farid 1990). Pada haul wali ini, yang jatuh pada tanggal 5 atau 7 Rabiulakhir, sering diadakan pergelaran musik bernada tasawuf yang bermutu sangat tinggi. Pathana Khan, seorang penyanyi dari kasta pembuat gerabah yang juga sering bergaul dengan para *qalandar*, justru adalah orang yang paling banyak mempopulerkan ke seluruh Pakistan puisi indah karangan Khwaja Ghulam Farid. Penyanyi itu telah menarik perhatian dari radio dan televisi nasional ketika menyanyi seperti biasanya di sekitar makam wali.

[95] *Phog* (*Calligonum polygonoides*) dan *lana* (*Anabasis multiflora*) adalah dua tumbuhan dari selatan Punjab, di daerah tempat Khwaja Ghulam Farid pernah hidup.

[96] Bullhe Šāh, hlm. 241.

[97] Dalam gerakan sufi, alif, yaitu huruf pertama alfabet Arab, adalah simbol dari Allah.

GOLRA SYARIF (PAKISTAN)

Denis Matringe

Sebagai lampiran pada penulisan tentang para wali di Pakistan, dan sesuai dengan permintaan kedua editor buku ini, di bawah ini kami akan memerikan satu makam pilihan, yaitu makam Golra Syarif yang terletak di kaki kawasan perbukitan Margalla, di sebelah barat kota Islamabad[1]. Kompleks makam keramat ini adalah salah satu pusat penting dari tradisi ziarah ke para wali, baik dilihat dari sudut jumlah jemaat yang taat kepada wibawa spiritual para *pīr*, maupun sebagai contoh dari organisasi, ritus, dan fungsi lembaga sufi tradisional. Kami akan mengkaji berturut-turut silsilah keluarga sufi yang menguasai tempat ini, bangun-annya, pekerjanya, ritusnya, dan akhirnya peran sosial dan politik para *pīr*.

Mihr 'Ali Syah (1859-1937), yang berasal dari lingkungan Qādirīah, mengaku sebagai keturunan Nabi Muhammad melalui Abd al-Qādir al-Jīlānī, tetapi dia juga dibaiat dalam tarekat Cisytiyah. Setelah bertahun-tahun berkelana dan belajar, akhirnya dia memilih tinggal di Golra Syarif, sebuah kota kecil berpenduduk 4.000 orang yang terletak di tengah kawasan pertanian yang makmur. Mihr 'Ali Syah terus mengritik kaum heterodoks Ahmadiyah dan dia termasuk salah satu pendukung gerakan Khalifah pada awal tahun 1920-an; dia menulis dalam bahasa Persia, Urdu dan Punjabi; ajarannya didasarkan atas teks-teks Rūmī dan Ibn 'Arabī. Semua itu, ditambah karismanya yang tinggi, membuatnya memiliki murid yang sangat banyak[2]. Putra dan sekaligus penerusnya, Ġulām Muḥyī al-

---

[1] Informasi saya mengenai tempat ini berdasarkan pengamatan pribadi secara berkala selama lima belas tahun lebih. Lihat juga Einzmann (1988, hlm. 7-33).

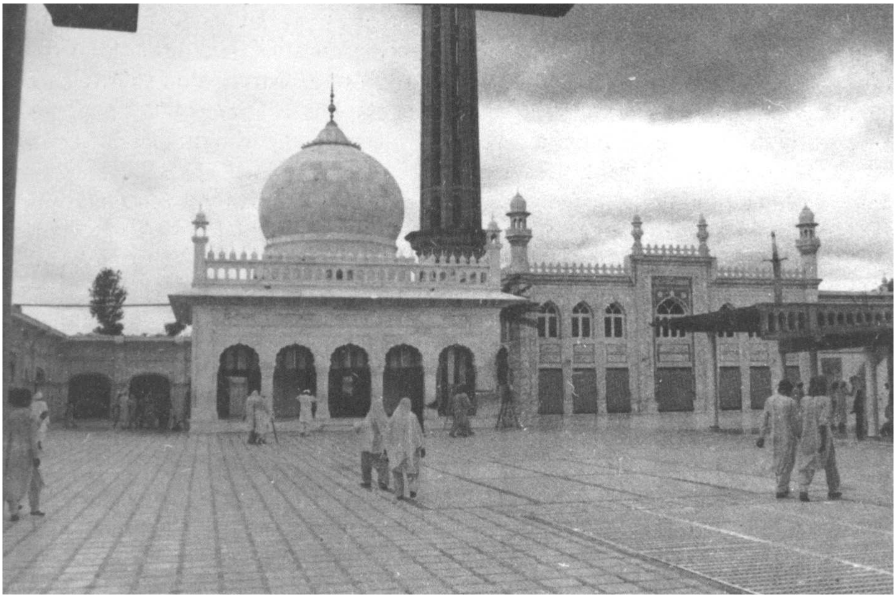
[2] Kita dapat memperoleh gambaran tentang riwayat resmi Mihr 'Ali Syah dari buku kecil yang ditulis oleh salah seorang muridnya (Khān 1980). Terdapat semua klise: perjalanan spiritual, naik haji, pengetahuan yang tinggi, ketaatan pada syariat, kelunakan sikap, toleransi beragama, sifat rendah hati, iba, ketetapan hati, kasih sayang terhadap sesama, kedermawanan, rasa tidak suka terhadap kaum elite terdidik (!), karomah, kedalaman spiritual dan lain-lain. Pada hlm. 146-155 buku ini, Khan memberikan daftar tulisan Mihr 'Ali Syah dengan anotasi.

Dīn, alias Bābū-jī (1891-1974), berhasil mengumpulkan kekayaan yang amat besar berkat hadiah-hadiah yang tak henti-hentinya dikirim ke makam keramat ayahnya dan hasil tanah yang diberikan oleh jemaahnya (1/10 dari tanah yang ada di desa itu, atau lebih dari 30 hektar). Makam itu sendiri diperbesar dan ditambah beberapa bangunan. Adegan *qawwālī* digelar setiap pagi antara jam 10:30 dan 11:30 di sebuah balai yang dibangun khusus untuk itu. Kegiatan ini diteruskan hingga zaman *pīr* yang ada di situ sekarang, yaitu Ġulām Mu'īn al-Dīn dan Syāh 'Abd al-Haq.

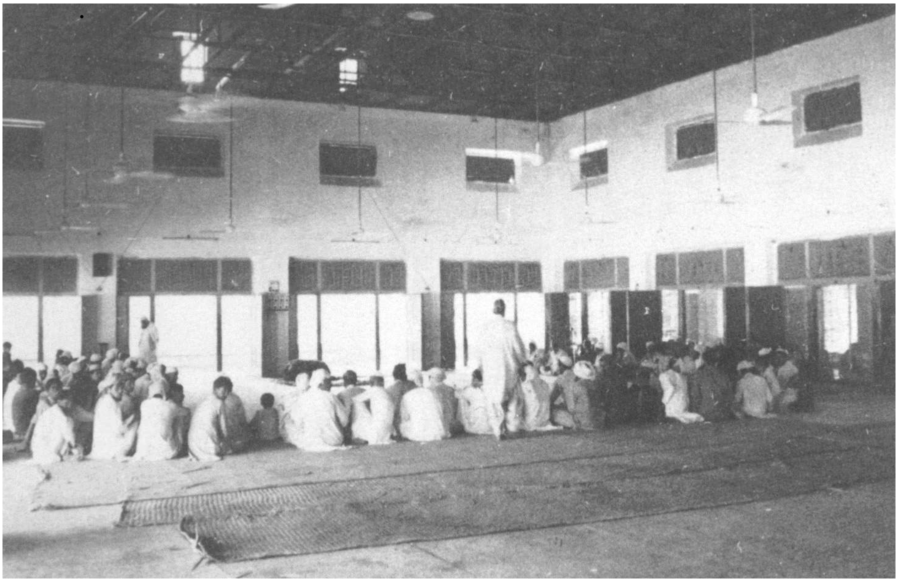
Makam Mihr 'Ali Syah dan putranya ada di tengah-tengah keramat, dalam sebuah paviliun berkubah yang terbuat dari marmer, dihiasi dengan ayat-ayat suci al-Qur'an. Perempuan tidak diperkenankan mendekati makam *pīr* ini dan mereka beribadah di tempat lain. Namun mereka diizinkan masuk ke makam putri Mihr 'Ali Syah. Di bagian barat makam didirikan sebuah masjid baru dan megah dan depannya terdapat sebuah kolam untuk mengambil air wudu, di bawah sebuah pohon beringin besar. Masjid lama, tidak jauh dari yang baru itu, telah diubah menjadi sebuah madrasah dengan kurang lebih 20 siswa. Di depannya terdapat beberapa toko kecil yang menjual berbagai keperluan ibadah (songkok, tasbih, kitab al-Qur'an, jimat, dan lain-lain) serta satu perpustakaan di mana terdapat naskah-naskah asli karya Pīr Mihr 'Ali Syah. Di ruang sebelahnya disimpan berbagai benda keramat (tasbih, sajadah, tempolong). Sebuah pondok dengan 70 kamar dibangun untuk murid yang ingin tinggal beberapa lama di sana. Ada juga sebuah ruang makan (*langar*) yang dapat menyiapkan makanan gratis untuk ratusan orang setiap hari, bahkan ribuan pada saat perayaan haul. Selain tanah miliknya, para *pīr* juga memiliki usaha pertanian serta sekitar 50 toko yang disewakan.

Lebih dari 150 pagawai makam (*khuddam*) bekerja di sana di bawah pengawasan para *pīr*. Di puncak jajaran administrasinya terdapat akuntan dan pengelola tanah dan usaha pertanian. Kemudian secara berturut-turut, penanggung jawab bangunan (*mujawir*), sekretaris, mufti yang mengeluarkan fatwa atas nama *pīr*, sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan jemaat, keempat pengajar madrasah, keempat pemain musik (*qawwāl*), dan berbagai pegawai kecil. Beberapa pekerjaan, di antaranya pemanenan hasil bumi, dilaksanakan oleh para murid tanpa imbalan.

Para murid mendapat status mereka melalui ritus pembaiatan yang teratur. Setelah berwudu, calon murid, seorang muslim dewasa masuk ke ruang tempat tinggal *pīr* dengan bertutup kepala *Pīr* kemudian mengambil



Kompleks makam Mihr 'Ali Syah di Golra Syarif



Bangsal para pemain musik *qawwālī* di Golra Syarif
(foto D. Matringe, 1988).

tangannya sambil mengucapkan ayat-ayat suci al-Qur'an[3]. Setelah melakukan salat berjamaah lima kali di masjid, setiap kali diikuti dengan bacaan selawat bagi Sang Nabi, calon murid kembali ke *pīr*, yang mengucapkan doa sambil menadahkan tangan. Dengan itu, upacara dianggap selesai.

Para *pīr* menerima murid-muridnya beberapa kali sehari. Murid itu menghadap untuk memohon kesejahteraan atau penyembuhan penyakit. Pada akhir pertemuan umumnya mereka memberikan sedikit uang. Berbeda dengan laki-laki, para perempuan memohon agar dikaruniai putra atau agar diperlakukan dengan kurang keras oleh suaminya.

Orang sakit dapat meminta kepada penanggung jawab bangunan (*mujāwir*) jimat-jimat yang ditulisi ayat-ayat suci al-Qur'an oleh *pīr* sendiri, atau paling sedikit sudah diberkatinya. Mereka acap mendekati *pīr* setelah acara harian musik *qawwālī*. Harapan mereka adalah agar mereka sendiri atau sebuah botol air atau sebuah kantong penuh benih adas yang mereka bawa untuk dipakai sebagai obat, akan "ditiupi" oleh *pīr*.

Acara zikir dan *qawwālī* di Golra Syarif tidak mengandung sesuatu yang istimewa. Namun perayaan agama yang dilakukan luar biasa banyaknya, lebih dari 50 kali dalam satu tahun. Setiap bulan pada tanggal 11 (*gyārvī syarīf*) diadakan upacara peringatan Abd al-Qādir al-Jīlānī. Pada kesempatan itu pengunjung datang berbondong-bondong ke makam dan malam harinya pengajar utama dari madrasah menyampaikan ceramah tentang wali besar itu. Kemudian, hidangan yang terbuat dari nasi susu manis (*khīṛ*) dihidangkan kepada para hadirin. Di antara perayaan-perayaan lain yang pantas dicatat adalah haul (*'urs*) 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Mihr 'Ali Syah dan Bābū-jī, serta Maulid Nabi Muhammad (*'īd-i mīlād al-nabī*). Haul 'Abd al-Qādir al-Jīlānī adalah perayaan tahunan yang paling penting. Perayaan tersebut berlangsung selama tiga hari dan mengumpulkan lebih dari 100.000 pengunjung di Golra Syarif. Pada kesempatan itu muncul sekitar lima puluh toko tambahan. Di hari pertama perayaan dimulai dengan pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'an diikuti oleh acara *qawwālī* yang berlangsung selama tiga jam. Di hari kedua, para *pīr* keluar dan berjalan di bagian depan satu pawai seraya membawa selimut yang biasanya dibentangkan di atas makam leluhur mereka, sementara *qawwālī* dipentaskan. Hari ketiga adalah puncak perayaan haul itu. Untuk sang wali disediakan sebuah kursi yang dihiasi rangkaian bunga dan dikelilingi foto-foto Mihr 'Ali Syah dan putranya serta bingkai-bingkai berisi ayat-ayat suci al-Qur'an. Para *qawwālī* meneruskan nyanyiannya, tanpa iringan

---

[3] Apabila yang bersangkutan adalah seorang perempuan, *pīr* dan perempuan itu masing-masing memegang satu ujung dari sehelai kain agar tidak bersentuhan.

musik, karena ‘Abd al-Qādir tidak menyetujui pementasan musik. Setelah acara doa penutup, para *pīr* memberkati jemaat.

Jemaat yang mengikuti acara ini berasal dari semua lapisan masyarakat dan datang dari seluruh kawasan yang terletak di antara Rawalpindi dan Abbotabad. Oleh sebab itu, para *pīr* memegang peran sosial yang amat penting. Mereka turut menengahi konflik, memanfaatkan relasi agar, misalnya, seorang murid ditempatkan pada posisi penting dalam birokrasi pemerintah, atau membantu *pīr-bhā’ī* (saudara melalui *pīr*) untuk mendapat pekerjaan di Timur Tengah; mereka bisa juga mengatur perjodohan dan sebagainya.

Meski bertentangan dengan ajaran lama mereka, kaum *Cisyti* tidak dapat lepas dari aktivitas politik, karena prestise religius, kekuasaan ekonomi dan status sosial yang dimiliki *pīr*. Pada tahun 1965, ketika meletus perang melawan India, Bābū-jī menganjurkan murid-muridnya untuk mendaftarkan diri sebagai tentara, dan menyumbangkan lima puluh ribu rupiah dan lima ratus tempat tidur rumah sakit kepada pemerintahan Ayub Khan. Pada tahun 1977, para *pīr* yang kini berkuasa di kompleks makam memainkan peran sangat aktif dalam gerakan yang menjatuhkan pemerintah Bhutto.

Kekuasaan para Pīr Golra Syarif nampak sekali ketika, pada tahun 1961-1962, *Auqaf Department* hendak mengambil alih kontrol atas keramat beserta kekayaannya. Babū-Jī segera mengugat balik dengan menyatakan bahwa sesungguhnya keramat itu sendiri maupun tanah milik dan uang yang ditaruh setiap hari dalam kotak-kotak sumbangan (*naẕarāna*) adalah milik pribadinya. Untuk memperkuat posisinya, dia menyuruh murid-muridnya untuk “mogok”, tidak memberikan sumbangan. Berkat koneksinya yang kuat dan dengan bantuan pengacara yang baik, pada akhirnya dia memenangkan perkara.

Dengan demikian, para *pīr* dari Golra Syarif memiliki wibawa yang besar. Tata tertib yang diberlakukan dengan ketat di keramat, perayaan-perayaan untuk ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, kenangan Mihr ‘Ali Syah serta keindahan yang menakjubkan dari beberapa syair yang dinyanyikan setiap hari oleh para pemain *qawwāl*, semua itu amat mengesankan penduduk daerah dan menimbulkan rasa hormat yang besar dari mereka. Namun hati mereka sesungguhnya berada di lain tempat, di ujung perbukitan Margalla lainnya, yaitu pada makam Barrī Īmām, yang kerap diramaikan oleh ziarah rakyat yang sangat intens[4]. Kata-kata yang diucapkan orang ketika

[4] Ikatan batin ini terutama disebabkan oleh perasaan cinta bercampur takut dan hormat yang dirasakan oleh penduduk desa Hindu dan Islam terhadap kaum petapa di seluruh anak benua India. Karena ketapaan mereka, para petapa dianggap

menziarahi wali itu berfungsi sebagai lambang identitas untuk sebagian besar penduduk daerah utara Pothohar dan Hazara: “Kebenaran!! Penjaga hutan! Penjaga hutan! Allah, Dia (dan tak ada Tuhan selain Dia [lafal zikir yang sangat umum])! Yang tahu rahasia-rahasia! Guru, imam, penjaga hutan, penjaga hutan!”.[5]

---

memiliki kemampuan untuk melakukan karomah yang paling ajaib. Khalwat dianggap sebagai salah satu sarana manusia untuk mencapai kondisi ketuhanan.

[5] Aslinya sebagai berkut: “*Ḥaq Barrī Barrī Allah hū Laṭīf Pīr Īmām Barrī*” (Barri “penjaga hutan” dan Latif “yang tahu rahasia” adalah nama dan julukan sang wali, lihat di atas).

TUBUH SUCI, TANAH SUCI: TRADISI ZIARAH SUFI DI BANGLADESH

Samuel Landell-Mills[1]

Di Bangladesh ada sejenis wali yang dikenal sebagai "*pīr*". Pada dasarnya, *pīr* berbeda dari orang yang statusnya didasari pada penguasaan atas kitab-kitab agama, yaitu ulama, karena *pīr* dianggap terkait dengan tradisi sufi dan memiliki kekuatan supranatural. Kategori *pīr* itu mencakup baik tokoh-tokoh bersejarah yang sudah dimakamkan maupun tokoh-tokoh yang masih hidup. Yang terakhir ini sangat bervariasi, mulai dari *pīr* yang juga ulama, berjenggot rapi dan bersajadah, yang aktif dalam sistem pendidikan Islam dan jaringan-jaringan terkait, sampai orang-orang desa yang menjalankan ritus semacam yoga Tantris beraliran Hindu atau Buddha yang tak jelas asalnya. Akan tetapi, akhir-akhir ini *pīr* yang paling populer dan paling berhasil adalah mereka yang berada di tengah-tengah, antara yang paling taat dan yang paling longgar ibadahnya.

Ada keterkaitan yang kompleks antara ziarah ke makam wali dan penghormatan pada wali yang masih hidup. Guru-guru sufi yang sesungguhnya dianggap telah mampu menguasai naluri inderawinya sehingga bagi mereka tidak ada lagi perbedaan antara keadaan hidup dan mati. Maka bagi kelompok "*pīr*" pun perbedaan itu juga telah hilang. Bentuk penghormatan kepada *pīr*, baik yang bersifat lahiriah ataupun batiniah, tidak dibedakan antara *pīr* yang masih hidup dan pendahulunya yang telah dimakamkan. Namun, bagi *pīr* hidup, perwujudan nyata dari keakrabannya dengan Tuhan merupakan suatu gambaran mental yang memerlukan proses pembudayaan yang lama baik dari sang *pīr* sendiri maupun dari para pengikutnya. Itulah yang menyebabkan kasus Atroshi, yang akan dibicarakan pada tulisan berikut, amat menarik: seorang *pīr* hidup yang memperoleh statusnya sebagai wali bukan sebagai warisan turun-temurun, tetapi sebagai hasil kepiawaiannya memainkan peranan *pīr*. Yang kita saksikan sedang terjadi adalah proses pembentukan suatu ritus ziarah,

---

[1] Penulis adalah Professor pada Universitas Cambridge (Inggris).

sedangkan karisma *pīr* yang bersangkutan jelas kelihatan sedang menjadi hal biasa saja.

Islam, Sufisme, dan *Pīr* di Benggala

Untuk memahami dengan baik tradisi pengabdian *pīr* di Benggala[2] dan Asia Selatan secara keseluruhan, kita harus melihatnya dalam konteks penyebaran agama Islam di anak benua itu. Sejarah islamisasi Benggala telah dikaji secara mendetil dan baru-baru ini ditelaah lagi oleh peneliti lain[3].

Di Benggala pada awalnya Islam adalah agama para penguasa non pribumi dan kelompok pendatang yang menyertai mereka, namun sejumlah besar kaum petani setempat juga memeluk agama Islam. Hingga kini, seperti diperlihatkan oleh John Thorp (1974) dalam monografi etnografis-nya tentang Daripalla, orang-orang Islam Benggala sering mengaitkan teknik membajak dan budidaya padi dengan masuknya Islam. Richard Eaton (1982a) menyatakan bahwa terjadinya gelombang besar perpindahan ke agama Islam di kalangan penduduk Benggala Timur bertepatan dengan berkembangnya budidaya padi di tepian sungai sejalan dengan meluasnya kawasan delta Sungai Gangga ke arah timur. Ralph Nicholas (1969) telah memerikan "ciri-ciri perbatasan" dari tata letak Benggala dan memper-lihatkan bagaimana hal itu membentuk berbagai aliran keagamaan populer baik Hindu Wisnawa maupun Islam sufi yang telah berkembang subur di daerah pedesaan Benggala.

Sejumlah orang "sufi-panteistis" termasuk dalam rombongan para mubalig yang mengislamkan penduduk setempat (M.E. Haq 1975; P. Hardy 1979) "di bawah perlindungan penguasa-penguasa Islam, meskipun belum tentu dengan dukungan ataupun izin mereka" (R. Ahmed 1988). Asim Roy bahkan menyiratkan bahwa:

> agama Islam telah masuk ke kawasan itu melalui pribadi berbagai tokoh Muslim yang nyata-nyata berhasil mengambil dan memadukan peran-peran spesifik yang dituntut oleh keadaan perbatasan setempat. Tokoh-tokoh itu semuanya disebut *pīr*, suatu istilah umum yang di Benggala memiliki makna jauh lebih luas daripada arti dan penggunaan yang lazim diterapkan pada istilah itu… Bagi masyarakat Islam Benggali, keseluruhan makna *pīr* jauh lebih luas daripada sekedar makna pembimbing mistis, wali, dan orang suci. Label *pīr* yang tidak dibatasi penggunaannya itu pada akhirnya mencakup

---

[2] Dalam tulisan ini akan dibedakan Benggala sebagai kawasan sejarah dan budaya, dan Bangladesh sebagai negara kontemporer.

[3] Lihat Akter Banu (1988); R. Ahmed (1988); Roy (1983). Menurut sensus tahun 1981, 86,6% dari penduduk Bangladesh beragama Islam.

> beraneka ragam "obyek" ritus ziarah… termasuk pahlawan-pahlawan yang didewakan, para pendatang awal yang merintis pemukiman di kawasan delta Sungai Gangga, dewa-dewa Hindu dan Buddha yang dijadikan tokoh suci Islam serta berbagai dewa dan kepercayaan-kepercayaan animisme lainnnya yang dijadikan berbentuk manusia[4].

Roy menganggap proses "pirifikasi" berbagai unsur kepercayaan pra-Islam dan bahkan pra-"Arya" sebagai salah satu "kunci" bagi islamisasi masyarakat Benggala.

Walaupun proses "pirifikasi" juga mencakup fenomena tokoh bukan manusia, proses itu terbentuk dengan suatu idiom antroposentris (menjadikan manusia sebagai pusat) yang khas, karena arketipe seorang *pīr*, pada dasarnya, adalah seorang tokoh suci sufi. Kini tinggal sedikit sekali pemujaan fenomena alam, begitu pula tinggal sedikit dewa-dewa Hindu yang masih dipuja oleh orang-orang Islam[5]. Beraneka objek pemujaan yang dimasukkan ke dalam kategori *pīr* pada masa-masa berlangsungnya proses menarik penduduk agar masuk Islam kini telah terlupakan atau terpinggirkan sehingga sama sekali tidak dikenali lagi. Tokoh-tokoh historis yang kini dihormati sebagai *pīr* memiliki identitas Islam yang jelas, apapun sikap mereka terhadap ortodoksi selama masa hidupnya.

Seperti dicatat oleh A. Karim (1959, hlm. 138), lembaga-lembaga (*astanah* dan *khankah*, yakni makam keramat dan pondok) yang didirikan dan dikelola oleh para *pīr* dan pengikutnya berkembang menjadi "urat nadi" dari masyarakat Benggali Islam dan tetap berperan hingga kini.

---

[4] Roy (1983, hlm. 50-51).

[5] Contoh yang paling baik dari *pīr* yang bukan manusia adalah wali penguasa air Khaja Kidir [Khwaja Khidlir]. Pemujaannya agaknya lebih sering disebut dalam kajian historis (M.E. Haq 1975; Roy 1983) yang menggambarkannya sebagai obyek penghormatan yang umum, daripada dalam laporan kontemporer (Gardner 1990, 1991), yang menyebutnya sebagai suatu praktik ziarah yang dilakukan oleh kaum perempuan jauh dari mata kaum laki-laki, dan terutama di kalangan golongan masyarakat yang termiskin. Th. Blanchet (1984) menggambarkan bagaimana sekelompok perempuan Islam masih menghormati Lokki (Laksmi) dalam kaitan dengan kelahiran dan rezeki rumah tangga. Di distrik Bogra masih ada keluarga muslim yang menghormati dewa Manasa dalam kaitan dengan gigitan ular. Pada umumnya disadari orang bahwa praktik tersebut dipandang "tidak Islami" oleh beberapa kelompok berpengaruh. Dalam sub-budaya kaum Baul tampak situasi tumpang tindih di antara pengikut agama Islam dan Hindu, meskipun terminologi yang dipakai untuk mendeskripsikan praktik yogi (kadang-kadang) dipinjam dari korpus Islam atau Waisnawa. Bagaimanapun, harus ditekankan di sini bahwa sejak awal islamisasi, unsur-unsur non-Islam telah terjalin dalam kehidupan muslim Benggali dengan cara yang terus berubah-rubah, dan tidak mencerminkan sebuah pola yang ada sebelum kedatangan Islam.

Mafizullah Kabir (1983) mengajukan pendapat bahwa para "sufi prajurit perang" yang hidup berkelana, orang-orang kuat seperti Syah Jahlal dari Sylhet dan Khan Jahan Ali dari Bagerhat mewujudkan rahmat ilahi dengan cara yang paling sesuai dengan lingkungan masyarakat "perbatasan" sampai dengan terbentuknya sebuah negara Benggala bersatu oleh Ilyas Syah pada tahun 1325. Setelah itu, *pīr* yang paling tersohor adalah tokoh-tokoh sufi pemilik tanah yang membukakan lembaga-lembaga mereka kepada masyarakat luas sehingga menarik minat para penguasa berikutnya untuk menjadi pengayomnya[6].

Sampai dengan abad ke-19, nyaris tidak ada hubungan yang berarti antara umat Islam pribumi dan ulama-ulama Hanafi yang termasuk kaum pendatang, yang merupakan kelompok elit perkotaan yang melayani para jemaah itu. Yang sangat khas di Benggala ini ialah masuknya Islam ke lingkungan pedesaan, yang menjadikan "agama rakyat" di daerah itu sangat kuat dipengaruhi oleh penghormatan kepada *pīr*. Selain itu, perilaku serta orientasi dari kelompok yang beralih memeluk Islam secara formal itu tidak banyak berbeda dari tetangganya yang tetap menjadi penganut Hindu. Sebagian terbesar penduduk tetap tinggal di pedesaan, dan bahkan sampai abad ke-19, hanya ada sekitar 3-4% penduduk yang bertempat tinggal di kota. Mereka yang mengaku keturunan non Benggali dan mengacu pada tradisi-tradisi kaum Mughal merupakan kelompok tersendiri (R. Ahmed 1988, hlm. 120). Kelompok itu bahkan memakai bahasa tersendiri. Elite para Syarif berbahasa Urdu, bukan berbahasa Benggali "Hindu" setempat. Meskipun demikian, antara Abad Pertengahan dan periode penguasa Mogul, kelompok yang disebut oleh Asim Roy (1983) sebagai "cultural mediators" (perantara kultural) memegang peranan yang amat penting.

"Kompromi-kompromi" (seperti menerjemahkan kitab-kitab agama dan menggunakan ungkapan setempat dalam segala kesempatan) oleh kelompok Syarif yang secara politis berkuasa dikecam dengan pedas oleh sejumlah ulama ortodoks. Ulama-ulama abad ke-16 itu berjuang demi mempertahankan "pola hidup Islami" mereka. Dengan demikian Islam di Benggala dulu harus menghadapi suatu situasi kultural yang sangat kompleks dan beragam. Masalah yang sesungguhnya dihadapi bukanlah apakah perlu menolak semua bentuk kompromi sinkretis, tetapi lebih-lebih menentukan kadar kompromi yang pantas diabsahkan (R. Ahmed 1988, hlm. 127). *Pīr* memainkan suatu peran yang secara vertikal mengin-

---

[6] R. Eaton (1978) memberikan kesan bahwa tempat-tempat seperti itu, terutama yang terletak dekat makam tempat diadakan perayaan bernada esktatik, memainkan peran yang sangat penting dalam proses islamisasi Bijapur, di dataran tinggi Dekkan, India Selatan, pada Abad Pertengahan.

tegrasikan masyarakat Muslim di Benggala, dan peran itu terus berlanjut hingga kini.

Sesuai perkembangan zaman, muncullah beraneka jenis *pīr*, yang masing-masing melayani kelompok sosial tertentu. Yang menyatukan mereka adalah penggunaan nomenklatur sufi institusional serta sikap khas sufi dalam "penyerahan" diri. Kini, sebagai akibat dari berbagai fenomena sejarah dari *landreform* (undang-undang agraria) yang diterapkan Inggris, sikap Inggris yang mengutamakan kaum Hindu, peraturan-peraturan *land reform* berikutnya yang membatasi luasnya tanah milik, proses urbanisasi serta kuatnya pemerintah pusat yang menerapkan sistem sentralisasi, maka tidak ada lagi kelas bangsawan Muslim di daerah pedesaan Bangladesh. Artinya tidak terdapat suatu kelas *pīr* yang dapat mengikat petani dengan cara seperti yang misalnya ditemukan oleh beberapa penulis mengenai Pakistan (lihat misalnya Barth 1959). Yang ada sekarang adalah *pīr* yang berfungsi pada tataran nasional atau sebaliknya pada tataran lokal yang paling sempit. Namun, posisi mereka kini ditentang dengan cara yang lebih keras dari masa-masa sebelumnya, baik oleh kaum reformis fundamentalis maupun kaum modernis sekuler.

Pada tahun 1988 Akter Banu telah melakukan kajian statistis mengenai kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik Islam di Bangladesh. Akter melakukan penelitian itu dengan mengasumsikan sebelumnya adanya tiga kelompok berikut: Islam rakyat (tradisionalis), Islam ortodoks (reformis), dan Islam modernis. "Islam rakyat", yang bercirikan kepercayaan kepada takdir, peranan *pīr* sebagai perantara ilahi dan kebersamaan dengan identitas orang Hindu, didukung oleh 48,2% penduduk di daerah pedesaan, dan hanya oleh 25,9% di daerah perkotaan. "Islam ortodoks", yang berpangkal pada "gerakan pembaharuan puritan abad ke-19" dan mengutamakan kepatuhan kepada syariat islam, sikap yang tegas terhadap India dan penerimaan fungsi *pīr* hanya sebagai contoh kesalehan dan pembimbing umat menuju Allah, didukung oleh 50,6% orang di daerah pedesaan dan 61,2% di daerah perkotaan. "Islam modernis", yang berasal dari gerakan pembaharuan Islam Benggali yang menerapkan pendekatan rasionalis Barat terhadap Islam, hanya memperoleh 12,0% suara di daerah perkotaan dan tak lebih dari 1,2% di daerah pedesaan. Penelitian ini dapat dianggap menunjukkan bahwa, di tengah maraknya berbagai gerakan reformis, Islam rakyat traditionalis tetap kuat. "Islam rakyat" terlihat memiliki daya tarik bagi kelompok miskin yang amat besar jumlahnya di daerah perkotaan dan pedesaan. Secara stereotip, kaum muslim ortodoks biasanya diidentifikasikan dengan kaum menengah perkotaan dan kaum menengah atas pedesaan. Sikap "modernis" hanya ditemukan di kalangan kelas atas perkotaan. Karena itu, sang peneliti berkesimpulan—mungkin

dengan agak berlebihan—bahwa “kondisi sosial menentukan kepercayaan religius di Bangladesh” (Akter Banu 1988, hlm. 186).

Seperti diungkapkan oleh Turner (1974, hlm. 52) mengenai wilayah-wilayah lain dalam dunia Islam, konsepsi ke-Tuhanan yang dianut oleh berbagai kelompok muslim berbeda-beda menurut kelas sosialnya. Situasi Bangladesh—untuk mereka yang lebih suka mendekati Allah melalui perantaraan seorang *pīr*—dapat diringkas dengan agak sederhana sebagai berikut: kaum miskin buta huruf tertarik pada sosok manusia yang berfungsi sebagai jembatan menuju Allah yang, meskipun bersifat mutlak, dapat juga “diajak”, dengan cara yang membuat kemahakuasaan Ilahi terjangkau, yaitu sebagai imbalan atas permohonan yang mereka diajukan kepada atasan sosial mereka sebagaimana telah biasa dilakukan dari generasi ke generasi. Kaum menengah yang kian miskin sebaliknya cende-rung menolak *pīr* dan menerima kecaman dari kaum fundamentalis terhadap golongan lapisan atas yang kebarat-baratan, namun ada juga di antaranya yang menjadi pengikut *pīr* mubalig dengan harapan men-dapatkan yang terbaik dari Tuhan yang tidak terbatas kemahakuasaanya: apakah itu balas dendam atau rahmat. Kelas atas kadang-kadang dapat pula berhubungan dengan *pīr* untuk mewarnai kehidupan mereka yang kosmopolitan dan teralienasi itu dengan rasa kedekatan dengan sosok Tuhan yang Maha Akrab, karena bagi mereka Tuhan itulah yang telah mengangkat dan membebaskan mereka dari rawa-rawa kemiskinan maha luas tanpa dasar yang meliputi kehidupan sosial di sekeliling mereka.

Pīr, Pengikut, dan Tempatnya

Pīr adalah istilah Parsi yang berarti “orang tua”. Seperti dapat diduga istilah itu digunakan di Bangladesh dalam konteks yang berbeda-beda dan dalam arti yang melampaui konsep dasar laki-laki dan usia tua. Oleh karena tradisi Islam tidak mengenal tata upacara pentahbisan serta tidak memiliki kelas imam maupun ordo kebiaraaan, apalagi gelar *pīr* bisa diberikan, diambil alih dan dimanipulasi oleh siapa pun yang menyatakan diri sebagai *pīr*, maka tidak mengherankan apabila istilah itu penuh dengan ketidak-jelasan. Lebih lagi, tidak ada kesepakatan yang sebenarnya mengenai tempat sufisme dalam Islam, meskipun semua *pīr* yang telah saya temui mengaku mempunyai ikatan, betapa pun lemahnya, dengan sufisme. Akibatnya, model *pīr* dan pengikutnya sangatlah bervariasi pula.

Kepribadian seorang *pīr* ditegaskan oleh afiliasinya kepada salah satu tarekat sufi besar yang terdapat di anak benua India yaitu Chistiyah, Qādiriyah, dan Naqsbandiyah-Mujjaddidiyah. Afiliasi seperti itu sifatnya tidak jelas dan biasanya hanya sekedar sebutan saja. Boleh dikatakan, di Bangladesh nyaris tidak ada organisasi sufi yang mendekati tarekat-tarekat

besar Afrika Utara dengan struktur mapan yang mirip serikat kerja. Di Bangladesh kelangsungan tradisi ini bergantung pada upaya "*pīr*-pengusaha" yang bekerja secara perorangan. Di beberapa daerah, misalnya di Chittagong dan Sylhet di Bangladesh Timur, yang menonjol adalah *pīr* berstatus Sayyid, yaitu keturunan Nabi Muhammad. Namun di Bangladesh modern, menghidupkan kenangan akan "kasta" Islam seperti itu semakin terasa janggal. *Pīr* yang lebih berhasil justru berusaha menghindari ingatan yang jelas-jelas kolot dan feodal akan dikotomi kuno antara kaum Syarif dan orang awam[7].

Tidak ada bidang kegiatan sosial khusus yang dipilih oleh pria Bangladesh yang menjadi *pīr*. *Pīr* dilayani oleh kelompok sosial yang amat beragam, sesuai dengan kelas serta hubungan sosial dan lokal mereka. Faktor lain adalah gaya khas dari masing-masing *pīr*. Misalnya, *pīr* Mujibur Rahman Chisti sering bepergian dalam maupun ke luar negeri; dia memiliki banyak pengikut kaya di kalangan imigran Asia Selatan di Bangladesh dan lancar berbahasa Urdu dan Hindu walaupun tidak bisa berbahasa Inggris. Dia pun didatangi Benazir Bhutto dalam kunjungan kenegaraannya ke Bangladesh pada tahun 1989. Bila berada di Dhakka, *pīr* ini tinggal di sebuah pondok (*darbah*) yang dia miliki di Muhammadpur. Di situ dia didatangi oleh kaum elite menengah dia berusaha membuat mereka takjub dengan gaya internasionalnya dan terutama paspornya yang penuh cap itu. Singkatnya, citra yang diraihnya dari kunjungannya ke Amerika dan Eropa telah sesuai dengan citra kemuliaannya sebagai orang yang ilmu atau pengetahuannya melampaui batas ilmu dan pengetahuan orang biasa.

Seorang *pīr* lain dengan kepribadian yang jauh lebih sederhana, yang juga mempunyai banyak koneksi dalam kelompok *bhadrolok samaj* (kelompok elit terdidik, "polite society"), adalah *pīr* dari Narinda. Keluarganya memiliki pondok (*darbah*) yang luas dengan makamnya di kota Dhakka Lama. Contoh lain dari *pīr* yang serupa adalah Pīr Shantinagar dan Pīr Poribagh. Mereka adalah pewaris dari *pīr* terkenal yang dikubur di kompleks makam yang sama. Ketiga tempat tinggal (*darbah*) dan makam (*dargāh*) *pīr* di atas kini sudah menjadi usaha bisnis yang cukup besar. Di antara ketiga *pīr* tersebut satu-satunya yang mempunyai penerus yang memenuhi syarat untuk dihormati sebagai *pīr* yang sesungguhnya dan berhasil dalam posisi tersebut adalah *pīr* dari Narinda. Selain peziarah kelas menengah yang datang berbondong-bondong ke tempatnya untuk berkunjung serta berdoa, selalu ada juga fakir miskin dan kaum duafa

---

[7] Orang Islam kelahiran rendah dulu disebut "ajlaf", sedangkan orang yang dianggap bangsawan disebut "asyraf", yakni "para syarif".

dalam jumlah besar yang menanti di luar. Meskipun orang-orang itu pun turut berdoa di makam, sasaran mereka yang sesungguhnya adalah meminta sedekah kepada pengunjung yang kaya, karena pada dasarnya kelompok elitelah yang langsung dilayani oleh *pīr*. Pīr Atroshi juga mempunyai banyak pengikut di antara orang kaya baru dari zaman Presiden Ershad, namun patut dicatat bahwa meskipun banyak peziarah berasal dari kalangan elite, para pembantu (*qadem*) dari *pīr* yang amat sukses itu biasanya diambil dari kalangan yang kurang mampu.

Sebaliknya, Nazimuddin dari Rayer Bazar adalah seorang *pīr* tidak terkenal yang terutama melayani kaum papa yang tinggal di daerah kumuh di wilayah termiskin Dhan Mundi. Tempatnya mirip tempat (*darbah*) dari rekannya yang lebih kaya, yaitu terdiri dari salah satu ruang dalam sebuah rumah bertingkat satu. Tembok ruang itu berisi lukisan hiperrealis berwarna menyala yang mengambarkan lorong-lorong beratap lengkung di kota Mekkah. Suasana bernada budaya *fakiri* (sufi pedesaan yang terkait dengan tradisi Tantris), seperti terlihat pada batang dupa dan sisa lilin yang ditemukan di situ. Tidak nampak nuansa kemewahan dan kebersihan (menandakan kekayaan dan disiplin) seperti yang dapat ditemukan di tempat *pīr* yang lebih kaya.

Kini, tidak ada lagi rasa kewajiban untuk berziarah atau berguru, namun masih banyak orang yang melakukannya atas prakarsa sendiri dan bukan sebagai anggota dari kelompok pengikut. Dengan demikian, terbukalah kesempatan bergabung dalam komunitas rekaan pengikut, yang terkait dengan gurunya melalui silsilah fiktif. Popularitas *pīr-pīr* kontemporer mencerminkan bentuk-bentuk sosial baru yang sedang berkembang. Akan tetapi, meskipun dapat dikatakan bahwa *pīr-pīr* tertentu telah berhasil di suatu kalangan sosio-ekonomis, namun sesungguhnya banyak pilihan ditawarkan dalam bidang keagamaan, sehingga pada akhirnya individulah yang memilih *pīr* ini atau itu. Setelah menentukan pilihan, sang pengikut dapat bergabung dan masuk ke dalam keseluruhan sejarah pengabdian kepada *pīr,* yang berfungsi menghapuskan pengalaman kemandirian dalam menentukan pilihan yang telah dibuatnya. Hal ini penting karena setiap hubungan antara pengikut dan *pīr*, entah *pīr* yang hidup atau yang sudah wafat, agar benar-benar memberi manfaat bagi pengikutnya, harus diilhami oleh hal-hal yang berada di luar keduniawian. Retorika kepatuhan yang ada harus diikuti dengan baik. Karena itu, dibutuhkan semacam keseimbangan antara situasi "modern", ketika ikatan kelompok kurang kuat, dan orientasi keagamaan kian tergantung pada kesadaran pribadi, dan tatanan tradisional (feodal, patriarkal dan menyeluruh) yang masih terasa gemanya dalam tempat tinggal (*darbah*)

dan makam (*mazar*) seorang *pīr*. Bahkan orang-orang yang bermaksud memanfaatkan pengaruh seorang *pīr* hidup yang sukses untuk kepentingan bisnis mengetahui benar, setidaknya secara formal, cara menghargai "budaya istana" di tempat-tempat itu, yang berfungsi sebagai benteng pertahanan kesakralan di sekitar mereka.

Seperti ditekankan oleh Ewing (1980) dalam penelitiannya tentang *pīr* di Pakistan, praktik-praktik yang dilakukan *pīr* di Asia Selatan muncul di tengah konteks "krisis multi-interpretasi" yang timbul dari serentetan fenomena seperti pembentukan negara-negara nasional, migrasi penduduk, perang, pemerintahan militer, landreform, urbanisasi dan pertumbuhan penduduk yang pesat. Di Bangladesh, *pīr-pīr* kontemporer yang berhasil biasanya muncul sebagai tokoh penting melalui perjuangan mereka mendirikan, mengamankan, dan memelihara suatu kerangka institusional yang berdasarkan satu sistim hierarki (terutama berkaitan dengan pengetahuan dan ketidaktahuan) seperti terlihat pada status khas mereka sendiri, dan yang berfungsi sebagai acuan orientasi untuk pengikut-pengikutnya. Hubungan-hubungan sejenis itulah yang membimbing orang untuk mengakui kesucian seorang wali. Kesucian tersebut pada umumnya dipusatkan pada suatu tempat tertentu, entah makam wali yang sudah wafat atau rumah *pīr* yang masih hidup. Bila terletak di tengah kota besar, makam atau rumah itu pada umumnya dibangun sedemikian rupa sehingga keseharian di sekitarnya terasa lain, dan terciptalah suatu tempat bersuasana kesucian yang terasa. Dana yang besar terserap dalam makam-makam yang besar pula, dan pratek ziarah yang berkembang di sekitar *pīr* baru, seperti di Atroshi dan Sayedabad, mendatangkan dana yang dipakai untuk perluasan kompleks makam itu.

Makam-makam dan lingkungan sekitarnya terdiri dari bangunan-bangunan yang mewujudkan dan sekaligus memudahkan proses interaksi sosial yang membuat kesucian sang *pīr* secara terus-menerus dinegosiasikan. Akibatnya, di Bangladesh *pīr* hidup maupun *pīr* mati hampir selalu dikaitkan dengan suatu tempat. Kompleks-kompleks makam yang berdiri sejak beberapa abad mempunyai andil yang besar dalam pembentukan tata ruang di sekitarnya. Atroshi, yang akan diperikan di bawah ini, telah mengubah secara total lingkungan pedesaan di sekitarnya dalam rentang waktu beberapa tahun saja dan bahkan akan berkembang lagi menjadi suatu pusat industri baru.

Di Bangladesh tidak ada ziarah ke makam selain makam *pīr*. Meskipun orang Benggali Hindu berziarah ke leluhurnya sampai generasi ke-7, di kalangan Islam tradisi tersebut tidak ada. Sesungguhnya orang Benggali Islam tidak banyak menekankan faktor keturunan, kecuali—dan kadang-kadang saja—untuk mengaku sebagai keturunan Sayyid. Akan

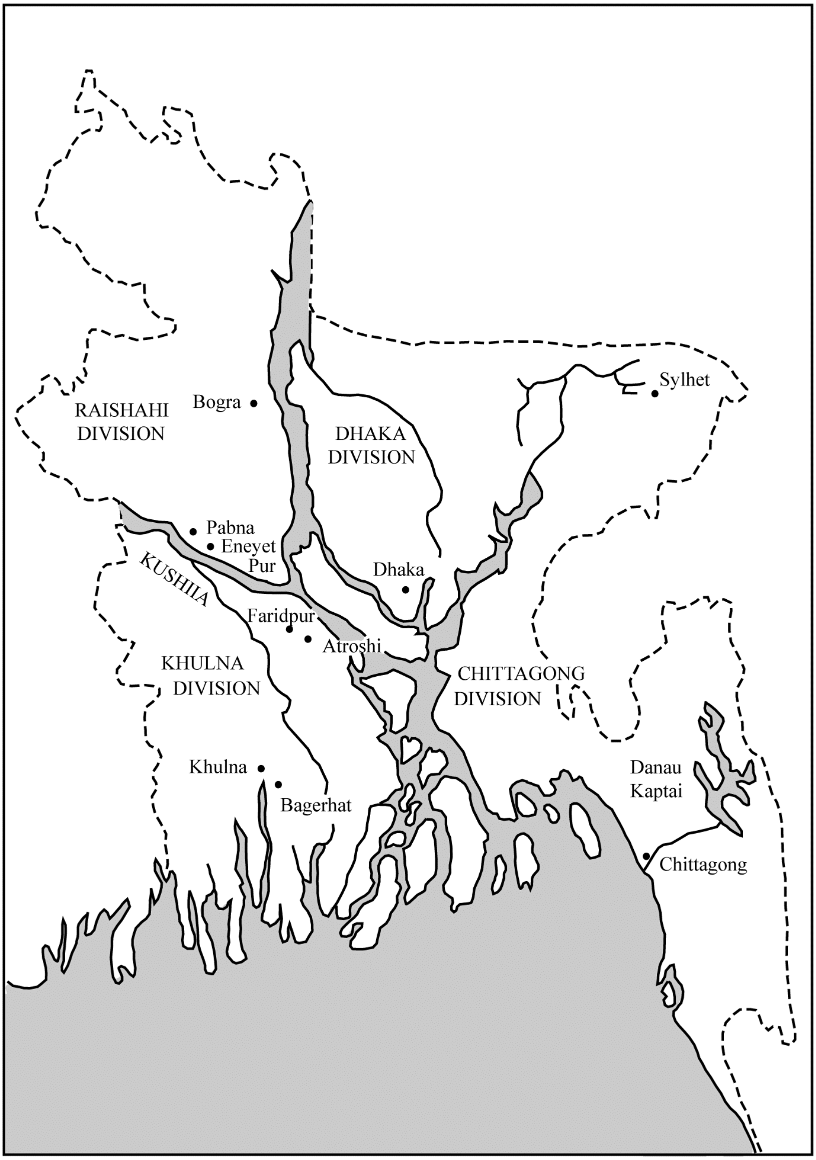
tetapi dalam hal itu pun ziarah hanya berkembang untuk mereka yang leluhurnya dianggap sudah menjadi wali yang dekat dengan Allah. Sebenarnya di Bangladesh kuburan kerap merupakan tempat yang tak terpelihara dan diliputi suasana tidak menyenangkan. Meskipun demikian orang tetap memperlihatkan sikap penuh hormat dan ketenangan ketika berada di kuburan serta gerak badannya selalu terkontrol seperti semestinya.

"Kelompok rohaniwan" yang menangani makam dan rumah *pīr* dapat diklasifikasi sebagai berikut: *pīr*, kerabat dekat *pīr*, pembantu (*qadem*) atau pemelihara, *murid* dekat, dan ulama (*mullah*) kalau ada. *Pīr* yang bertempat tinggal di makam pada umumnya adalah keturunan dari *pīr* pendiri pertama. Namun sebuah tempat tinggal *pīr* (*darbah*) dapat juga dibangun di mana saja oleh *pīr* terpilih atau oleh siapa pun yang menyatakan diri sebagai *pīr* (bisa saja ada beberapa pengganti *pīr* pertama [*khalifa*]) meskipun pada umumnya hanya ada satu pewaris spiritual utama).

Ada kalanya tidak ada *pīr* hidup yang tinggal di kompleks makam. Dalam hal itu makam dijaga oleh para pembantu (*qadem*). Kadang-kadang kedudukan itu diwariskan. *Murid-murid* terdekat sering membentuk suatu lingkaran dalam di sekitar *pīr*, yang berfungsi melindunginya dari massa. Acap kali dikira bahwa *murid-murid* itu mendapat pelajaran tertentu dalam sufisme, tetapi saya belum pernah dapat membuktikan hal itu. "Lingkaran dalam" itu memiliki status khasnya hanya karena lamanya melayani *pīr* dan karena merupakan orang yang dikenal dan dipercaya, sehingga diberi tanggung jawab. Sering muncul konflik di antara *murid* terdekat dan kerabat *pīr* tentang siapa yang mestinya berhak atas warisan *pīr*. Hal ini menggarisbawahi kenyataan bahwa di Bangladesh keberhasilan sebagai orang suci adalah soal pencapaian pribadi. Pewarisan nominal memang dihormati, tetapi setiap *pīr* harus memperlihatkan berkah Tuhan dalam penampilannya sendiri yang menyakinkan.

Tempat yang dijadikan situs makam sendiri dipilih sembarangan, tanpa ada ciri fisik tertentu yang menentukan. Sebaliknya, tempat itu mengambil nilai khasnya hanya setelah sang *pīr* turun tangan. Kesucian tempat seperti itu berdasarkan atas fungsinya sebagai perpanjangan dari atau tubuh suci. Berkah yang meliputi tubuh orang suci diturunkan kepada makanan dan minuman yang dibagikannya kepada *murid*-nya. Makanan atau minuman itu disebut sebagai *tabarok*[8], yaitu "penuh berkah". Banyak *pīr* meniup air

[8] Dari kata Arab *tabarruk* yang berarti mengambil berkah. Dalam hal makanan dan minuman, kata ini berarti bahwa orang mengharapkan berkah dengan makanan atau minuman yang diberikan sang wali (catatan penerjemah).



Peta Bangladesh dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

atau secara langsung meniup penghadapnya untuk memberikan berkah penyembuhan atau hal-hal lain yang tidak dapat disebut secara khusus. Berkah itu juga menerangi seluruh tempat (*darbah*) yang mengambil nama *pīr*. Bagi *pīr* yang sudah wafat, kekuatan spiritualnya terpusat pada makam dan menebar dari situ. Baik tempat tinggal *pīr* maupun makamnya adalah ruang yang dibangun di sekitar pusat suci suatu tempat di mana kehadiran seorang wali, entah *pīr* hidup atau *pīr* mati, paling intens dirasakan dan di mana kesucian *pīr* itu—yang acap kali dipertanyakan—diterima sepenuhnya. Walaupun fungsinya agak mirip fungsi sentral sebuah penampakan (*darshan*) di pura-pura Hindu atau di asrama guru-guru Hindu—di mana konon tercapai hubungan saling melihat antara dewa dan pemujanya—namun makam itu tak syak adalah sebuah simbol Islam. Biasanya ditemukan elemen-elemen seperti: air suci, lilin, batu nisan, kain bordir, logam berharga atau mengkilat. Kendatipun pusat makam itu "miskin", masih ditemukan ciri-ciri lahiriah yang ditiru dari makam yang lebih kaya. Misalnya di Chittagong ada ratusan makam, tetapi hanya beberapa yang besar. Di semua tempat itu ditemukan aturan-aturan tingkah laku yang dicetuskan oleh bentuk penataannya yang, oleh karena terpusat pada benda-benda kematian dan tanda-tanda kehormatan, langsung dipahami sebagai penunjuk kesucian. Peziarah membungkuk, menyembah, berdoa dan berbicara kepada makam. Mereka menyumbangkan tenaga, uang, ternak, makanan matang atau mentah, dan berbagi makanan yang dipersembahkan kepada wali-wali. Gema yang jelas dari kebiasaan Hindu untuk makan makanan sesajen (*prasad*) diperkecil oleh pemahaman yang terang dari para peziarah bahwa mereka sedang menghormati orang suci Islam dan dengan demikian memperkuat identitas Islam mereka.

Kebanyakan orang mengunjungi makam dan tempat tinggal *pīr* karena alasan praktis (kesulitan profesi dan ekonomi, kemandulan, ujian, cekcok keluarga, masalah seksual, pengaruh jin, ketakutan, dan sebagainya)[9] dan fungsionalisasi itulah yang memperkuat atau memperlemah kewalian dari *pīr* yang bersangkutan. Sesungguhnya sebuah makam adalah tempat memadukan untuk sementara beraneka segi dari identitas *pīr*, yang kadang-kadang bertentangan satu sama lain. Wali-wali Bangladesh sangat beragam cirinya, sehingga kadang-kadang hanya dengan menggunakan simbol makamlah dapat mereka dipersatukan dalam kategori *pīr*. Syah Jahlal misalnya sangat dihormati karena bakatnya berkhotbah dan berperang (M.E. Haq 1975, hlm. 147), Lallon Syah dihormati karena mutu musiknya, sedangkan *pīr* hidup dari Sayedabad dihormati karena kemam-

[9] Untuk penggambaran berbagai praktik yang dilakukan di suatu makam yang ramai diziarahi, lihat Suraiya & Hasina (1991).

puannya memberikan kesuburan. Penghormatan yang diberikan kepada masing-masing *pīr* meneguhkan kembali dan bahkan kadang kala mempengaruhi penghormatan kepada *pīr* yang lain. Dengan demikian, tradisi itu selalu dapat ditantang lagi, diperbarui dan diubah. Misalnya, pernyataan dari Pīr Sayedabad bahwa dia tidak menerima pengikut menunjukkan bahwa dia bersikap "ortodoks" yang menolak hubungan *pīr-murid*. Dengan sendirinya sikap itu agaknya memperkuat pengaruh wacana ortodoks tentang *pīr*; wacana itu mengambarkan *pīr* tanpa kesaktian yang berarti; *pīr* hidup dan *pīr* mati sama-sama tampil sebagai orang saleh yang, meski disukai Tuhan, tidak memiliki kekuatan gaib yang istimewa.

Di Bangladesh seperti di tempat-tempat lainnya di dunia Islam, tradisi ziarah ke makam wali terkait erat dengan ruang dan wilayah. Seperti dikatakan oleh Marc Gaborieau dalam tulisannya tentang sufi-sufi di Himalaya, makam menandai tempat yang merupakan sejenis titik masuk ke dalam apa yang dianggap wilayah agama Islam. Hal itu terutama berlaku untuk makam-makam wali yang tertua di Benggala, yaitu yang sekarang namanya diwarnai konotasi identitas regional yang jelas. Makam-makam yang paling terkenal di Bangladesh, yaitu makam Syah Jahlal dari Sylhet, Baizid Bustami (Abū Yazīd al-Busthāmī) dari Chittagong, Khan Jahan Ali dari Bagerhat dan Syah Ali Bagdadi dari Mirpur di Dhakka, semuanya mengenangkan tokoh-tokoh pendatang yang dianggap berperan dalam islamisasi suatu daerah. Terdapat beberapa kompleks makam yang dikenal secara nasional, meskipun yang terbesar di antaranya (di Sylhet dan Chittagong) terkait pada daerah yang bersangkutan, tetapi jumlah makam yang bersifat lokal jauh lebih besar. Berbeda dengan kompleks makam terkenal dari India, Bangladesh tidak memiliki makam yang pengunjungnya datang dari seberang perbatasan, meskipun kini ada *pīr-pīr* tertentu yang mencoba menjadikan Bangladesh suatu Dar ul-Islam. *Pīr* dari Atroshi, yang tradisi ziarahnya akan diperikan di bawah ini, memiliki dan mencoba menarik "calon" pengikut skala nasional.

Usaha-usaha yang selama ini dilakukan oleh para politikus untuk memanfaatkan karisma *pīr* untuk mempengaruhi orang banyak lebih terfokuskan pada *pīr* hidup yang baru daripada usaha untuk mengontrol yang lebih kuno. Misalnya Ayub Khan menjagokan *pīr* dari Sharshina di Barisal, sedangkan Ershad sudah diketahui umum berasosiasi dengan *pīr* dari Atroshi. Dengan meluasnya pengaruh media, pendidikan dan gerakan fundamentalis, kini makam-makam dijadikan sasaran reformasi fundamentalis, dan berbagai praktik yang dianggap menyimpang di sekitar makam (seperti membaurnya laki-laki dan perempuan, menyanyi, menari, menghisap ganja) telah dikurangi. Kini praktik ziarah ke *pīr* dan makam sendiri diserang oleh organisasi seperti Jamaah Tabligh dan partai Jamaah

Islam (yang bersekutu dengan partai penguasa pada saat tulisan ini digarap), yang menganggap aliran sufi tradisional sebagai suatu bentuk syirik. Sekolah-sekolah teologi Islam telah dibangun di sekitar banyak makam dengan niat untuk mengubah praktik-praktik yang menyimpang itu melalui tekanan sosial dari kelompok yang dengan saleh menolak praktik tersebut.

Berbeda dengan para pendahulunya, pemerintah yang ditangan Bangladesh Nationalist Party tidak terkait dengan *pīr* dan perdana menteri hanya melakukan kunjungan ke makam almarhum suaminya. Hal itu disebabkan karena etos partai itu lebih bersifat "Islam ortodoks", karena terkait dengan konsep "nasionalisme Bangladesh" yang anti India (Hindu), daripada konsep "nasionalisme Benggali" yang bersifat antarumat.

Namun pemerintah tetap tidak berhasil mengontrol makam-makam, meskipun telah beberapa kali berusaha menerobos ke dalam pengelolaan dana besar yang mengalir ke kompleks-kompleks makam. Banyak di antara makam terpenting, termasuk kompleks Atroshi dan Maishbandar, menghindari pendaftaran sebagai wakaf agar tetap berada di luar pengelolaan negara. Tempat kediaman *pīr* (*darbah*) masih dapat menghindari cengkeraman Departemen Agama karena merupakan tempat keturunan langsung dari *pīr* pendiri dan dengan demikian masuk dalam kategori rumah tangga, berbeda dengan kompleks makam (*dargāh*) yang hanya dihuni oleh para juru kunci (*qadem*). Pengaruh terbesar dari pemerintah terhadap kelompok sufi Bangladesh berbentuk dukungan atas seseorang *pīr*, seperti di Atroshi dan Sayedabad (yang telah diberi sebidang tanah yang luas di kota Dhakka sendiri oleh mantan Presiden Ershad). Kedua *pīr* tempat tersebut, setidak-tidaknya kelihatan begitu, mempunyai suatu pengertian tentang Islam yang dapat diterima—meskipun tidak disukai—oleh kekuatan-kekuatan fundamentalis yang makin kuat.

PĪR ATROSHI DI BANGLADESH

Samuel Landell-Mills

Di antara semua *pīr* yang masih hidup, yang paling tersohor di Bangladesh adalah Muhammad Hashmatullah, yang lebih dikenal sebagai "*pīr* dari Atroshi". Atroshi adalah sebuah desa kecil di distrik Faridpur, tempat Hashmatullah mendirikan pusat kegiatannya. *Pīr* itu dikaitkan secara resmi dengan tarekat Naqsbandiyah-Mujjadidiyah, yang didirikan oleh Mujjadid Alfisani, seorang tokoh reformasi sufi dari abad ke-16. Tarekat itu selalu menekankan sifat mutlak dari syariat. Dalam hal ini dia bertolak belakang dengan tradisi-tradisi lainnya yang lebih heterodoks sifatnya.

Pīr Atroshi naik daun reputasinya di seluruh Bangladesh pada zaman rezim Presiden Ershad, dan dia dikenal sebagai *pīr* Presiden, oleh karena Presiden Ershad sering naik helikopter ke Atroshi, yang jaraknya kurang lebih 100 mil dari Dhakka, untuk salat Jumat bersamanya. Sang *pīr* pernah beberapa kali mengaku memiliki 30 juta pengikut, yaitu seperempat dari keseluruhan penduduk negeri itu, suatu jumlah yang sama sekali tidak masuk akal. Perkiraan-perkiraan tentang jumlah peserta pertemuan tahunan para *murid* di Atroshi nampaknya dibesar-besarkan, meskipun yang hadir pada ketiga hari perayaan itu sudah pasti berjumlah ratusan ribu orang, seperti yang saya saksikan sendiri beberapa kali. Pada puncaknya di tahun 80-an, perayaan itu merupakan perayaan tahunan Islam terbesar kedua di Bangladesh.

Pada kenyataannya, sosok Hashmatullah merupakan pusat yang sesungguhnya dari kompleks yang didirikannya. Hakekat hubungan antara sang *pīr* dan *murid*-nya, sebagaimana dilaksanakan di Atroshi, mengajarkan bahwa sang *murid* harus menyerahkan diri sepenuhnya kepada perintah sang *pīr*, sementara taraf spiritual yang dicapai oleh *pīr* sedemikian tinggi sehingga dia mengetahui, atau dianggap dapat mengetahui jalan pikiran *murid-murid*-nya. Penguasaan *pīr* atas dunia batin ini diimbangi, pada tataran praktis, oleh penguasaan atas seluruh kompleks sakral (*darbah*

syarif), di mana tidak ada hal apa pun yang boleh terjadi di luar kemauannya.

Hashmatullah adalah sosok laki-laki pendek, berbadan sehat, berumur sekitar 80 tahun. Ketika keluar dari bagian dalam tempat tinggalnya dia biasanya berpakaian serba putih. Dia mengenakan baju panjang dan *lungi* (sepotong kain yang dililitkan di sekeliling bagian bawah tubuhnya), serta sepasang sandal plastik. Itulah pakaian sehari-hari para laki-laki Bangladesh dari kelas rendahan, tetapi untuk orang kaya seperti *pīr*, cara berpakaian itu biasanya menandakan bahwa dia berada di "tanah"nya. Kepalanya biasanya memakai tutup kepala (*tupi*), walaupun kadang-kadang tidak memakai apa-apa. Kulitnya putih dan dia memelihara jenggot. Dia sering mengelus-elus kepalanya yang tercukur itu ketika duduk. Michael Hamlyn dari majalah *Times*, yang mengunjunginya pada tahun 1984, menggambarkannya sebagai seorang yang "nampak lemah, jabatan tangannya seperti daun di musim gugur, tetapi dengan pipi bundar seperti apel *golden*... dan matanya bercelak hitam…". Seorang wartawan Bangladesh, yang menulis untuk *Far Eastern Economic Review* pada tahun 1983, menggambarkannya sebagai seorang berpenampilan biasa berumur 70-an. Yang khas padanya adalah jenggot panjangnya dan mata yang menatap dengan tajam. Sering dikatakan dan dipercaya bahwa dia mengikuti suatu diet ketat; makan hanya sekali sehari, bahkan hanya sedikit nasi dan teh; serta jarang tidur. Namun harus dicatat bahwa pengikut-pengikutnya cenderung untuk melebih-lebihkan ketika mendeskripsikan jenis tirakatnya. Bagaimanapun juga, dapat dikatakan bahwa *pīr* itu bercitra sebagai orang yang tidak memperturutkan nafsu di rumahnya.

Murid juga harus merumuskan dan menggambarkan watak guru sedemikian rupa sehingga sifatnya sebagai manusia fana terlupakan. Sang *pīr* sudah tinggal di Atroshi selama empat puluh tahun dan, karena dia jarang meninggalkan tempatnya, identitasnya sebelum di Atroshi agaknya terkubur dalam rutinitas kesehariannya di situ, serta dalam perannya sebagai *pīr*, yang tidak pernah dia tanggalkan, paling sedikit di depan umum.

Karakter sesungguhnya dari *pīr* tidak terjangkau orang luar atau mungkin oleh siapa pun juga. Walaupun dapat diduga bahwa anggota keluarga serta *murid*-nya yang terdekat mengenalnya dengan lebih baik. Mustahil mengenal *pīr* dari dekat, terutama untuk orang baru, karena pengenalan itulah yang menjadi tujuan para pengikutnya, dan justru karena itulah identitas *pīr* disembunyikan dan bersifat rahasia. Untuk "mengenal" *pīr*, pengikut harus bersedia memuja-muja dan melayaninya, apa pun risiko yang harus ditanggung untuk itu. Sebagaimana orang tidak berniat atau berkehendak lepas dari kekuasaan Tuhan maka sama juga tidak ingin lepas

dari kekuasaan *pīr*. Kedua hal ini terkait, karena bagi pengikut laki-laki tujuannya adalah menyerahkan diri sepenuhnya kepada *pīr* agar sedikit demi sedikit diterima olehnya sampai jati dirinya sepenuhnya tenggelam dalam jati diri sang *pīr*, dan dengan itu ia terserap dalam hadirat Tuhan. Dalam hal ini kedudukan pengikut laki-laki dan perempuan amat berbeda, karena hanya laki-lakilah yang mempunyai kemungkinan untuk menjadi *pīr*.

Keterkaitan atau “keakraban” antara Pīr Atroshi dan Tuhan berdasarkan penyerapan jati diri *pīr* itu dalam jati diri gurunya, yakni seorang *pīr* bernama Khaja Baba Eneyetpuri. Meskipun *pīr* tersebut dimakamkan di tempat yang jaraknya ratusan mil dari Atroshi, diyakini bahwa Pīr Atroshi, penerusnya, dapat berkomunikasi langsung dengannya. Harun pernah mengatakan bahwa, di mata Pīr Atroshi, guru atau *pīr*-nya tidaklah mati, sama seperti dia sendiri tidak hidup. Tujuan ideal dari *murid* laki-laki adalah mencapai taraf ketaatan yang sebanding dengan guru mereka sendiri. Untuk itu, selain taat dan takwa terhadap sang *pīr*, mereka juga mengurangi aktivitas luar yang selama ini menjadi fokus perhatian mereka sehingga pada akhirnya hanyalah posisi mereka sebagai pengikut yang menautkan mereka dengan dunia.

Banyak orang mengunjungi Pīr Atroshi, entah untuk memanfaatkan pengaruh guru itu atau sekedar untuk melihat tempat dan orangnya. Di antara mereka yang datang dengan tujuan tertentu, kebanyakan mengharapkan bantuan untuk menyelesaikan suatu masalah. Pengikut-pengikut yang sesungguhnya, yaitu mereka yang datang dengan tujuan memperoleh manfaat yang lebih luas, agaknya hanya merupakan minoritas. Namun di tempat *Pīr*, mereka nampak mencolok, seperti terlihat misalnya pada cara mereka berlalu lalang atau pada peranan yang mereka ambil dalam pelayanan pendatang baru.

Melalui institusi yang melekat pada namanya, *pīr* mewujudkan suatu visi penyelesaian kontradiksi antara wibawa spiritual dan politik. Dalam kerangka Islam hal itu berarti bahwa tata masyarakat yang diakui Allah terlaksana dalam kepribadian seseorang yang menjadi gambaran dari Nabi Muhammad.

Kekuatan dan Kekuasaan *Pīr*

Dari mana asal kekuatan gaibnya sang *pīr*? Jawaban yang segera muncul adalah dari Allah, walaupun jawaban yang lebih terperinci adalah bahwa “kekuatan” itu datang melalui Pīr Eneyetpur, yaitu perantara Pīr Atroshi sendiri dan diwariskan melalui serentetan arwah tokoh-tokoh yang terkait secara spiritual satu sama lainnya sampai ke Nabi dan pada akhirnya sampai ke Allah. Seusai menjejaki kekuatan *pīr* sampai ke Allah, para

pengikut dapat sepenuhnya memusatkan perhatiannya kepada gurunya. Di Bangladesh terdapat tokoh-tokoh agama yang dikenal memiliki kekuatan gaib tertentu. Pīr Sayedabad, misalnya, konon dapat mengubah pasangan mandul menjadi subur. Pīr Atroshi sebaliknya tak terbatas kemampuannya dan karena itu tidak punya kekhususan. Karena kedekatannya pada Allah-lah kemampuan yang konon dimilikinya sangat luas. Banyak pengikut mengharapkan intervensi *pīr* dalam kehidupan mereka, namun mereka merasa bahwa mereka hendaknya memusatkan perhatian pada sosok *pīr* secara keseluruhan, bukan sekedar kepada *pīr* sebagai manusia biasa saja tetapi juga sebagai orang yang sangat sakti. Hal itu lebih diutamakan daripada mengharapkan hasil tertentu dari kewaliannya. Meskipun demikian, semua pengikut mempunyai cerita mengenai kekuatan gaib dari sang guru.

Kekuatan *pīr* bukan miliknya sendiri dan tidak dapat diukur, karena di mata pengikutnya kemampuan *pīr* sesungguhnya tak terpisahkan dari kemahakuasan dan ketaktergapaian Allah. Mustahil untuk mengantisipasi bagaimana *pīr* akan membantu *murid*-nya, meskipun ada gejala tertentu dari kemampuannya yang lebih sering mereka kutip daripada yang lain. Saya dengar *murid-murid* mengatakan bahwa *pīr* dapat pergi ke mana-mana dengan perjalanan rohani atau mengetahui apa yang sedang terjadi di mana pun di dunia ini; bahwa ia mampu meramalkan masa depan dan mengetahui apa yang telah terjadi pada masa lalu. Dengan "mata batin"-nya dia dapat juga mendiagnosis penyakit dengan cepat dan menganjurkan terapi yang tepat, serta membaca pikiran orang. Berkat keakrabannya dengan *pīr*-nya sendiri, dia dapat mengajukan permohonan kepadanya dan memperoleh berkah untuk *murid-murid*-nya. Berkah itu boleh jadi berkenaan dengan pengobatan, keuangan, kemandulan, perbaikan mesin yang rusak, pemberkatan perjalanan, pernikahan, dan lain-lainnya. Namun yang paling kerap terdengar disebut oleh *murid-murid pīr*, ialah dia tahu secara tepat apa yang sedang mereka lakukan atau pikirkan pada setiap saat.

Pīr Identik dengan Tempatnya

Di seluruh Bangladesh Hazrat Faridpuri dikenal sebagai "Pīr Atroshi", dan oleh wartawan dia disebut dengan gelar kehormatan "Pīr Shaheb dari Atroshi". Orang sinis menyebutnya Atroshi saja. Boleh kiranya dikatakan bahwa dalam pikiran orang banyak ada identifikasi total antara *pīr* dan tempat tinggalnya.

Pīr datang pertama kali untuk menetap di Atroshi pada tahun 1948, atas perintah *pīr*-nya sendiri. Institusinya juga didirikan pada waktu itu. Saat ia datang, daerah itu masih berupa hutan lebat dan sarana perhubungannya amat terbatas. Di mata *murid-murid pīr*, pembukaan hutan dan

pendirian tempatnya (*darbah*) merupakan sebuah pencapaian yang diraih dengan menaklukkan alam liar. Dengan demikian, identifikasi tempat dengan pribadi *pīr* diperkuat oleh transformasi yang dilakukan pada situs itu atas prakasa sang *pīr* dan oleh kenyataan bahwa dia jarang sekali meninggalkan tempat tinggalnya.

Luas tanah lingkungan tempat tinggal *pīr* lebih dari 100 *acre* (k.l. 40 ha) dan masih terus diperluas dan dikembangkan. Terdapat suatu rencana induk untuk mengembangkan berbagai fasilitas, termasuk sejumlah pusat pemintalan di daerah itu. Tujuannya ialah menarik penduduk pekerja yang akan memanfaatkan rumah sakit dan masjid yang sedang dibangun. Direncanakan bahwa pada akhirnya di Atroshi akan ada suatu komunitas yang berasaskan kepemimpinan moral sang *pīr* atas seluruh sistemnya. Hal itu terus memperkuat kebutuhan pengikut untuk melibatkan diri secara lebih intensif dalam kelompok *pīr*, serta mencari pengikut-pengikut baru. Dalam sistem itu, masa kini hanyalah batu loncatan ke arah masa depan yang lebih jaya.

Bekerja untuk *Pīr*

Ketika laki-laki dan perempuan mengunjungi *pīr*, mereka dipisahkan satu sama lain sesuai dengan tradisi Islam. Kaum laki-laki menanti di luar rumah *pīr* dan menemuinya pada saat dia keluar. Kaum perempuan berada dalam rumah yang, karena ditinggali sang *pīr*, merupakan pusat simbolis dari penghormatan kepadanya. Namun, kaum perempuan tidak diperkenankan bertemu dengan *pīr* sendiri, meskipun mereka dapat melihatnya sekilas. Apa yang dideskripsikan di bawah ini berdasarkan pengalaman saya ketika menanti di luar rumah *pīr*, bersama-sama dengan *murid* laki-laki.

Pada hari yang paling sepi pun selalu ada ratusan pengunjung ke Atroshi. Selain *pīr* dan keluarganya, ada juga *murid-murid* serta berbagai tamu, dan semuanya itu merupakan pemukim sementara, sejenis komunitas moral yang hidup di bawah naungan *pīr*. Kebanyakan *murid* hanya mengunjungi tempat *pīr* sekali-sekali, meskipun diperkirakan mereka mestinya datang paling sedikit setiap tiga bulan. Bahkan apabila perayaan tahunannya pun tidak dapat mereka hadiri, maka hubungan spiritualnya dengan *pīr* konon merosot. Sesungguhnya tempat *pīr* dibuat sedemikian rupa sehingga berfungsi secara teratur baik ketika hampir kosong, seperti pada hari-hari Id, maupun ketika dibanjiri ratusan ribu orang, seperti terjadi pada waktu perayaan tahunan atau haul (*urus*).

Dalam pengelolaan sehari-hari tempat *pīr*, patut digarisbawahi bahwa para *murid* bekerja sepenuhnya untuk *pīr* dan di bawah kontrolnya. Terdapat sejenis ideologi “kerja sukarela” dengan struktur-struktur rutin

yang memungkinkan para pemula untuk diterima tanpa harus mengganggu organisasi dan tujuan kerja yang sudah ada. Untuk para *murid*, suatu cara untuk memperbarui hubungan kepatuhannya terhadap *pīr* adalah melakukan khidmat (*khedmot*), atau pelayanan kepadanya. Dalam beberapa hal, *khedmot* dapat berarti sumbangan uang atau materi; namun pada umumnya kata ini dipergunakan untuk pengertian kerja fisik atau administratif yang dilakukan untuk sang *pīr*. Tidak setiap pengunjung ke Atroshi diwajibkan bekerja. Ada banyak orang yang tanda pengabdiannya kepada *pīr* hanya berupa melakukan perjalanan enam jam dari Dhakka, memakan hidangan yang disediakan oleh *pīr*—yang dianggap sebagai penyalur berkahnya—dan memohon diri untuk pulang, sebagaimana dikatakan oleh salah seorang *murid*, "Saya datang, saya makan, saya pulang". Bagaimanapun juga perjalanan dari Dhakka yang jauh itu, dengan segala kesulitannya, merupakan sejenis *khedmot* pula. *Murid-murid* lain, terutama yang menetap lama di tempat *pīr*, agaknya merasa bahwa jika hanya memakan makanan berlimpah yang ada di Atroshi tanpa kerja pasti akan mengurangi berkah yang mereka dapatkan dari *pīr*. Semakin jauh para *murid* ditarik masuk ke dalam tradisi tarekat, semakin sadar mereka bahwa tidak mungkin melunasi hutang kepada *pīr*, karena apa yang dia berikan kepada mereka tidak mungkin dibalas.

Hal pokok yang dikemukakan berulang kali oleh *pīr* dan *murid-murid*-nya ialah bahwa untuk mendapatkan berkah, orang harus bekerja. Kerja akan membuktikan ketulusan seseorang dan akan merebut perhatian *pīr* sedemikian rupa, sehingga dia akan memberikan berkah kepada orang yang berbakti kepadanya. Karena *pīr* dianggap mengetahui semua perbuatan *murid*-nya, diasumsikan bahwa pekerjaan apa pun yang dilakukan untuknya pasti diketahuinya pula. Di Atroshi pekerjaan dilakukan dengan harmonis dan efisien; setiap orang betul-betul ingin menyelesaikan bagian yang menjadi tugasnya. Tidak ada seorang pun yang wajib tinggal di Atroshi, tetapi banyak di antara penghuni sementara yang tidak ingin pergi, entah karena setia pada *pīr* atau karena mereka mengalami masalah yang lebih besar di luar.

Populasi tempat *pīr* (*darbah*) bersifat sementara, terdiri dari orang yang datang dan pergi. Siapa pun juga tidak bisa membangun tempat tinggalnya di situ, karena tidak ada satu sudut pun dari tempat itu yang berada di luar hak milik *pīr*, dan tidak ada seorang pun yang tidak dapat diusir begitu saja dari "tempat suci" itu. Atroshi adalah suatu pusat keagamaan dengan hierarki yang sangat khas, yang mengungguli berbagai hierarki lainnya yang umum berlaku di masyarakat luas. Presiden pun diharapkan tunduk di hadapan *pīr* dan diajak mengambil bagian dalam

pementasan kewalian di atas**.** Tokoh-tokoh yang kurang penting lebur begitu saja.

Meski sudah sangat tua, *pīr* tetap mengambil bagian secara ringan dalam pengelolaan situs, walaupun sistem kerja yang ada sesungguhnya cukup mapan dan dapat berjalan tanpa intervensi apa pun darinya. Setiap malam *pīr* mendiskusikan dengan staf dapur menu untuk hari berikutnya. Dia juga memeriksa setiap pekerjaan bangunan yang sedang dilakukan. Para insinyur yang bekerja pada berbagai projek yang ada di Atroshi setiap kali harus menyerahkan rencana kerjanya untuk mendapatkan persetujuan, dan mereka harus mengadakan perubahan sesuai dengan kemauan *pīr*. Azan pun tidak boleh dikumandangkan tanpa persetujuan *pīr*, dan dia secara tak terduga mengangkat ulama (*mullah*) yang berbeda, untuk berbagai tugas pada hari-hari yang berbeda. Salat pun tidak pernah dimulai sebelum kehadiran *pīr* di tengah pengikutnya, yang sejak dini sudah berkumpul dan menantinya.

Para *murid* diharapkan mengikuti tata cara tertentu dan melanjutkan tugas yang dipercayakan kepada mereka tanpa menceritakan kesulitan yang mereka alami serta manfaat pribadi yang mereka peroleh dari hubungan guru-*murid*. Ide yang mendasari hal itu adalah bahwa di antara orang-orang yang terlihat berlalu-lalang sehari-hari di sekitar Atroshi terdapat berbagai taraf pencapaian rohani. Dan orang sering berkata bahwa siapa tahu orang-orang tua yang sibuk memecahkan bata misalnya sudah sangat maju rohaninya. Seorang *murid* bisa menebak taraf pencerahan spiritual *murid* yang lain, tetapi tidak mungkin tahu dengan pasti. Hal ini adalah semata-mata urusan antara *pīr* dan *murid*. Berkat kemampuannya, *pīr* dapat mengetahui kondisi setiap orang yang mendatanginya, dan kemudian taraf kemajuan spiritual yang dicapai setiap *murid*, karena dialah yang telah memberikan taraf itu. Kemauan *pīr* sendiri tidak dapat ditebak, meskipun sering disebut adanya sejenis permainan kucing-kucingan (*khela*, Ar. *hīla*, Ind. *kilah*) antara *pīr* dan *murid*-nya. Ada perbedaan yang mencolok antara *pīr* yang dipandang sebagai sosok orang tua yang tenang, sebagaimana terlihat oleh setiap orang, dan *pīr* dalam impian *murid-murid*-nya.

Pīr menerima *murid*-nya tiga atau empat kali sehari menurut suatu pola harian yang teratur: pagi hari di serambi depan rumahnya, lewat tengah hari di ruang tamunya, sore hari (secara lebih terbatas) ketika dia mengadakan pemeriksaan keliling, dan pada malam hari di ruang luar kamar tidurnya.

Oleh karena jumlah orang yang ingin menemuinya sangat besar, akses pada *pīr* diatur dan dibatasi oleh beberapa *murid* seniornya. Pada umumnya merekalah yang menjelaskan kepada *pīr* keluhan para pengunjung. Banyak orang datang menghadap hanya untuk menyentuh kaki *pīr*.

Mereka diperkenankan melakukan hal itu sebentar, sebelum didorong keluar oleh para pembantunya. Istilah yang dipakai untuk itu adalah *khotombushi*, yakni “diberikan kepada” atau “diterima oleh” *murid*. Saya kira hal itu dilihat sebagai ungkapan fisik khas yang terkait pada taraf keakraban ideal yang diciptakan oleh kepatuhan *murid* terhadap *pīr*. “Bayangkan saja Anda sedang memegang kaki itu”, saran seorang *murid* berhati baik kepada saya. *Pīr* dapat saja mendatangi seorang *murid* sebagai kawan dalam mimpi dan bercakap-cakap dengannya, tetapi dalam khayalan seorang *murid* ia seharusnya ada dalam keadaan siaga mengabdi, seraya menanti-nanti “debu kaki” (*choronduli*) sang guru. Pengabdian batin yang menggebu-gebu sangat dianjurkan, tetapi seharusnya tidak sampai kelihatan bertentangan dengan sopan santun Islam.

Dalam rutinitas keseharian, *pīr* kadang bersikap aneh dan tak terduga; hal itu menandakan betapa eksklusif wibawanya, meskipun bersifat rutin. Misalnya ada cara tertentu untuk mendekatinya, namun jawabannya tak dapat diduga. Dua orang dengan “keluhan” yang sama bisa jadi mendapat nasehat yang bertolak belakang. Titik pentingnya adalah bahwa yang harus disakralkan pemohon bukanlah hal atau tindakan yang dinasehatkan, tetapi sumbernya, dan dengan demikian gambaran yang ada dalam diri pemohon terhadap sumber nasehat itulah yang berperan sebagai sarana bagi tercapainya permohonan. Seperti dikatakan oleh seorang *murid* “Apabila Anda berpikir bahwa dia adalah Tuhan, maka dia menjadi Tuhan. Apabila Anda melihat dia sebagai seorang penjahat, hal itupun menjadi kenyataan.”

Kepribadian yang diatas manusia biasa sang *pīr* telah dikembangkan selama empat puluh tahun menaati suatu rutinitas khusus, dan sebelum itu dia sempat mengamati dan menirukan cara hidup gurunya sendiri. Cara dia menampilkan diri sebagai seorang *pīr* dimaksudkan agar berdampak dalam jangka panjang. Hal itu dilakukan sedemikian rupa, sehingga semakin akrab si *murid* dengan sosok *pīr* dan dengan cara dia bersikap dan berbicara, semakin kelakuan biasa-biasa saja dianggap sebagai tirai yang menutupi kekuatan spiritual yang besar. Menurut pengakuan mereka sendiri, lama-kelamaan para *murid* menyadari bahwa *pīr* sedang bermain-main dengan mereka; dia membuka diri dan mengungkapkan kesaktiannya hanya sedikit demi sedikit; pada akhirnya mereka takluk kepadanya, sehingga keputusan-keputusan penting yang menyangkut kehidupan mereka sepenuhnya diserahkan kepadanya karena takut bersikap independen. Dalam pandangan mereka proses menuju sifat penyerahan diri itu bukanlah sekadar suatu alat untuk berserah dan percaya kepada Tuhan, tetapi juga untuk mencapai *ihsan***,** yaitu kesadaran akan hakekat Tuhan yang membuat iman dan penyerahan diri mempunyai makna. Di Atroshi

definisi populer dari kata *ihsan* ialah: karena tidak dapat melihat Tuhan, kamu harus membayangkan bahwa Dia melihatmu.

Sang *pīr* dianggap berkuasa penuh di Atroshi, sebagaimana dia dianggap berkuasa atas kehidupan pribadi *murid*-nya. Untuk itu Atroshi menjadi sejenis tempat dilakukannya latihan ketaatan ritual, yang secara fisik lebih nyata, yang tidak dapat dilaksanakan *murid-murid* dalam kehidupan sehari-harinya di tempat lain, atau yang tidak dapat diungkapkan secara terbuka di depan umum. Salah satu contoh yang sederhana adalah zikir yaitu pengucapan nama Allah secara berulang-ulang. Di Atroshi zikir itu dilakukan secara kolektif dan dengan suara lantang, padahal menurut ajaran tarekat tersebut semestinya "ditutup dalam-dalam", yakni dilakukan dengan diam, dengan menggunakan nafas. *Murid-murid pīr* Atroshi dikenal sebagai para "*Zaker*", yaitu mereka yang "ingat". Ini suatu tanda betapa penting acara zikir itu. Zikir adalah pelajaran resmi pertama yang diberikan kepada *murid-murid* dan mereka diminta bangun di tengah malam untuk melakukannya. Ada imbangan visual setengah rahasia bagi pengucapan nama Tuhan itu, yaitu sambil membayangkan wajah sang *pīr*.

Dengan demikian sudah jelas betapa pribadi sang *pīr* merupakan pusat tempatnya. Kedamaian tempat itu dilihat sebagai limpahan dari "pencapaian rohani" sang *pīr*. Tata ruang tempatnya dapat dilihat sebagai kerangka berlapis-lapis di sekitar pribadi *pīr*.

Pribadi *pīr* sendiri dihormati, namun badannya menunjukkan suatu hierarki tersendiri, dengan kaki dan pakaiannya yang dapat disentuh oleh *murid*, sedangkan mukanya tidak pernah. Lebih dari itu, kehadiran *pīr* secara paling khas dirasakan melalui pandangan matanya, dan kedekatan maksimal yang dapat dicapai oleh kebanyakan *murid* adalah di tempat-tempat di mana mata mereka dapat menatap matanya. Tatapan *pīr* adalah aspek *pīr* yang paling mengesankan. Beberapa *murid*—yang sangat setia—bahkan takut menghadap *pīr* dan mengkritik *murid* lain yang berlaku lebih tenang jika berhadapan dengan *pīr*, dengan mengatakan bahwa mereka jelas tidak mengerti implikasi dari pengalamannya itu.

Masa Depan dalam Masa Kini

Sebelum meninggal, Pīr Atroshi perlu membangun sistem kelembagaan yang akan mengingatkan orang padanya. Sepertinya dia juga harus meninggal agar kerjanya dapat dianggap sempurna. Semasa hidup, *pīr* dianggap "selalu siap" dihubungi *murid-murid*-nya dan diharapkan tetap akan demikian setelah wafat. Identitasnya sebagai *pīr* mewujudkan dan sekaligus menyembunyikan suatu proses panjang identifikasi padanya oleh pengikutnya. Sosok pribadi sang *pīr*, yang menjadi inti kewaliannya, mengalami proses tersebut disebabkan nilai yang ada dalam pertalian *pīr*

dengan silsilah wali-wali sebelumnya. Mereka ini, karena telah meninggal, sudah lebih daripadanya berada di “balik tirai”, namun tetap berpengaruh di dunia ini. Bagi para *murid*-nya yang setia, nilai dari hubungan-hubungan langsung dengan pribadinya berdasarkan pada keyakinan bahwa dia akan segera bergabung dengan para pendahulunya yang tersohor itu. Kematian akan menyempurnakan nilai *pīr*, karena akan memberikan kepada *murid*-nya kontrol tertinggi atas identitasnya.

Makam *pīr* dipandang sebagai benda suci oleh karena disamakan dengan seseorang manusia. Demikianlah juga sekelompok laki-laki muslim yang beraneka ragam pernah dipandang sebagai *pīr* oleh karena makam-makam mereka mempunyai sifat-sifat nyata tertentu. Pada hemat saya, mengaitkan *pīr* hidup dengan sebuah benda peringatan, seperti halnya Pīr Atroshi, memungkinkan *pīr* untuk tampil seakan-akan dia sendiri berupa makam. Sebenarnya dia sangat sedikit memberikan informasi tentang dirinya kepada *murid*-nya agar prasangka mengenai kewaliannya tidak digunakan untuk mencoba kekuatan gaibnya. Dari sudut pandang ini, *pīr* sebenarnya tidak mempunyai watak yang sebenarnya: ia lebih merupakan suatu ketiadaan batiniah atau suatu pusat kosong yang dapat menjadi objek pengenalan diri atau alat transformasi diri bagi mereka yang percaya padanya.

Apa yang sedang dipersiapkan di Atroshi melalui rutinitas adalah bentuk tempat itu ketika *pīr* sudah wafat nanti dan bakal terdapat di situ sebuah makam yang mirip dengan kompleks makam lain di Bangladesh. Bukanlah seorang *pīr* hidup yang akan ada di situ, tetapi sebuah makam yang akan berfungsi sebagai pusat simbolis dari tempat *pīr*. Hal itu akan berlangsung selama orang masih percaya bahwa *pīr* telah melampaui batas kematian dan bahwa ada kesinambungan dasar antara kehadirannya kini di *darbah* dan kehadirannya nanti setelah wafat[1].

---

[1] Penelitian ini dilakukan di Bangladesh pada tahun 1988-1990 dengan pembiayaan dari Economic and Social Research Council (Inggris). British Academy telah membiayai saya selama periode penulisan artikel ini.

INDONESIA

Claude Guillot dan Henri Chambert-Loir[1]

Melihat betapa luas dan beragam wilayah Indonesia, amatlah sulit berbicara secara global tentang negeri ini tanpa mengambil risiko. Faktor-faktor penyatu, baik etnis maupun historis, jelas ada dan tidak perlu dipertanyakan lagi, namun dalam hal spesifik yang menjadi topik kajian ini, yaitu perihal ziarah, amat perlulah membedakan dengan jelas ciri-ciri yang bersifat umum dari yang bersifat lokal. Kawasan Indonesia mencakupi ribuan pulau; lingkungan alam dan pola hunian sangat beragam; dampak dari berbagai budaya luar Indonesia terhadap masing-masing daerahnya pun sangat beraneka juga—kompleksitas yang sedemikian besar tercermin dalam bidang agama: sikap manusia terhadap dunia sakral memiliki ciri-ciri budaya lokal khas beraneka ragam yang terbentuk oleh sejarah.

Agama Islam dianut oleh mayoritas terbesar penduduk Indonesia (statistik resmi mencatat lebih dari 87% orang Islam), namun ketaatan beragama amat berbeda dari tempat ke tempat. Kendati konsep dunia sakral agaknya sama di seluruh Indonesia, peran dan sifat tradisi ziarah berbeda secara mencolok dari daerah satu ke daerah lainnya.

Bukan saja harus kita bersikap hati-hati tetapi ternyata juga fenomena ziarah hanya bisa dipelajari melalui studi lapangan. Daftar pustaka sangat terbatas: belum pernah terbit satu buku pun tentang topik ini, dan artikel-artikel juga sangat langka; sebaliknya amat panjanglah daftar pustaka tentang topik-topik yang terpaut dengan fenomena ini secara langsung atau tidak langsung, seperti agama, antropologi, dan sejarah.

Karena kedua alasan di atas itulah kami memilih untuk mengambil contoh-contoh di Pulau Jawa saja. Namun, kendatipun kasus lapangan kami terbatas pada Pulau Jawa, kami tetap berharap bahwa kesimpulan umum yang kami capai tentang konsep-konsep dasar perihal ziarah dapat berlaku untuk seluruh Islam Indonesia.

---

[1] C. Guillot adalah direktur penelitian di CNRS dan professor di EHESS, Paris; H. Chambert-Loir adalah professor di EFEO, Paris.

Islamisasi Nusantara

Sebagai kawasan perantara yang dilintasi semua rute-rute perdagangan maritim besar yang mengaitkan Tiongkok dengan India, dan lebih jauh dengan Laut Tengah, dunia Melayu tersentuh oleh semua ideologi dan agama yang pernah berkembang di jaringan itu. Kedua agama besar dari anak benua India, yaitu agama Hindu dan secara sekunder agama Buddha, yang masuk ke Jawa masing-masing pada abad ke-5 dan ke-8, telah mempengaruhi secara mendalam peradaban kawasan ini, bahkan membentuknya selama rentang waktu kurang lebih seribu tahun.

Rute perdagangan di atas sejak dini dilalui oleh saudagar-saudagar Islam (Kwantung memiliki masjid sejak abad ke-8, namun negara-negara Islam baru timbul di Nusantara pada penghujung abad ke-13). Jumlah negara yang menganut agama itu berlipat ganda selama abad ke-14, ke-15 dan ke-16 di sepanjang jaringan perdagangan besar tersebut di atas. Pola khusus penyebaran Islam ini memberikan warna khas pada negara-negara Islam angkatan pertama yang lazim dikenal dengan nama kesultanan-kesultanan Melayu: kesultanan tersebut adalah negara pelabuhan dengan wilayah agraris yang sangat terbatas, karena kegiatannya sepenuhnya terpusat pada perdagangan internasional. Penduduknya sangat beragam dan mempergunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar; maka wilayah penggunaan bahasa Melayu berkembang sejajar dengan Islam di semua pelabuhan Nusantara. Budaya baru yang berdasarkan Islam dan berciri dagang ini terutama berkembang di daerah-daerah pesisir; lamalah pengaruhnya terhadap penduduk pedalaman sangat terbatas.

Pulau Jawa adalah suatu perkecualian dalam konteks Melayu itu sebagai tempat berkembangnya sejak dini satu budaya yang mempunyai dasar agraris. Di Jawa seperti di daerah-daerah lain di Nusantara, kaum muslim pertama-tama mengambil alih kekuasan di pelabuhan-pelabuhan (kesultanan Demak didirikan pada awal abad ke-16), tetapi kemajuan Islam berbenturan dengan suatu kekuatan politik dan budaya yang tangguh, yaitu kerajaan Majapahit, yang menguasai daerah pedalaman. Perlawanan Majapahit baru dapat dipatahkan setelah dilancarkan beberapa ekspedisi militer, maka barulah Islam masuk sampai ke pedalaman Jawa. Namun beberapa puluh tahun kemudian, kekuasaan direbut kembali oleh masyarakat pedalaman yang agraris. Sesudah itu, walaupun tetap berstatus agama resmi, Islam berada dalam satu lingkungan kultural di mana kepercayaan-kepercayaan lama masih bercokol dengan kuat. Islamisasi daerah pedalaman agraris berlangsung dengan sangat lamban, dan harus berkompromi dengan kepercayaan-kepercayaan yang lebih kuno. Itulah yang lama (apakah masih?) memberikan ciri khasnya pada Islam Jawa.

Disebabkan kekurangan dokumentasi, maka menyusun sejarah tradisi ziarah di Jawa bukanlah hal yang mudah. Praktik ziarah kiranya masuk di Jawa bersamaan dengan agama Islam. Makam-makam para pendakwah penyebar ajaran Islam di Jawa, yang kebanyakan dilengkapi dengan hiasan dekoratif yang kaya, bercorak arsitektur bangunan khas abad ke-16, berarti agaknya didirikan segera sesudah wali yang bersangkutan wafat. Kemegahan bangunan-bangunannya rupanya merupakan tanda historis pertama bahwa wali-wali itu dikeramatkan oleh masyarakat. Apapun halnya, tradisi ziarah sudah terbukti adanya pada paruh pertama abad ke-17. Sultan Agung diketahui mendatangi secara pribadi makam Sunan Tembayat, penyebar agama Islam di Jawa Tengah, dan menyuruh makam itu dilengkapi dengan bangunan-bangunan megah. Musafir Prancis Tavernier, ketika singgah di Banten, terkejut melihat betapa banyak kuburan keramat di kota itu. Selain itu lagi, diketahui pula bahwa pada waktu itu juga kaum bangsawan Banten acap menziarahi makam wali leluhurnya, yakni Sunan Gunung Jati. Pada abad ke-17 itulah kiranya muncul juga aneka tulisan tentang "*musawaratan*" majelis Wali Songo[2].

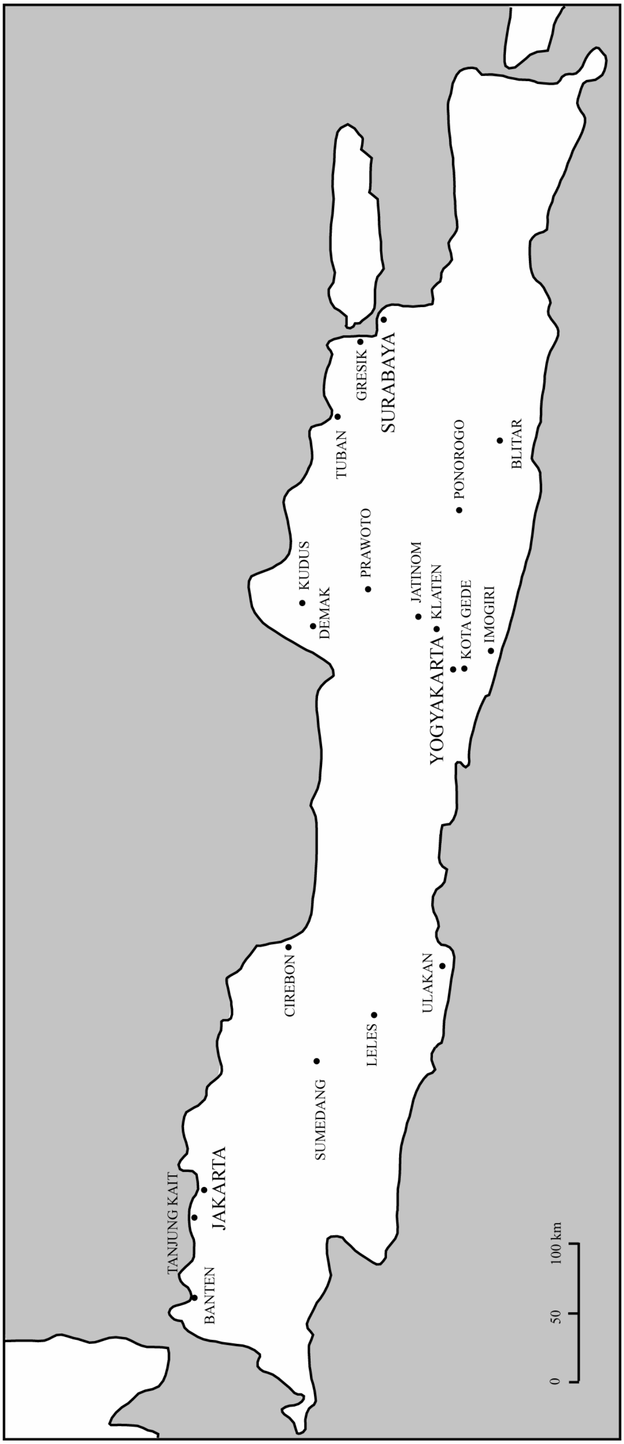
Kecenderungan mengeramatkan para wali Islam berkembang dengan pesat. Di daerah-daerah agraris di pedalaman Pulau Jawa, semakin maju penyebaran agama Islam, semakin pengeramatan tersebut mengambil alih kultus-kultus yang lebih kuno, seperti kultus leluhur atau kultus kekuatan gaib setempat, seperti akan kita lihat di bawah ini. *Serat Centhini*, karangan sastra Jawa abad ke-18/19 yang mengisahkan pengalaman beberapa santri di sekeliling Pulau Jawa, memperlihatkan dengan jelas bahwa pada waktu itu makam-makam para wali Islam hanyalah salah satu di antara sekian jenis tempat-tempat keramat yang tersebar di tanah Jawa.

Perihal Ziarah dalam Kehidupan Beragama

Dalam rangka agama Islam di Jawa kini, ziarah memainkan peran yang penting pada dua tataran: kunjungan makam-makam di satu pihak, dan peran ziarah itu dalam kehidupan spiritual di lain pihak.

---

[2] Wali Songo adalah tokoh agama setengah legendaris yang dianggap sebagai penyebar agama Islam yang pertama di Jawa. Sebagaimana ditetapkan dalam tradisi, jumlah mereka sembilan, dengan daftar sementara sebagai berikut: Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, Sunan Gunung Jati, dan Syekh Siti Jenar. Namun daftar ini dapat berubah-ubah dan tidak dibatasi pada sembilan orang saja: kadang-kadang dicantumkan juga Sunan Majagung, Sunan Sendang Duwur, Sunan Ngudung, Sunan Panggung, Sunan Geseng, Sunan Drajat, dan Sunan Tembayat.



Peta Pulau Jawa dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan.

Amat sulit mengetahui dengan tepat jumlah pengunjung makam-makam karena tidak ada data statistik apa pun, termasuk di situs-situs yang paling terkenal. Kalaupun tersedia buku tamu di pintu masuk, ternyata hanya sementara orang saja yang mendaftarkan diri, sedangkan penjumlahan yang dilakukan kemudian bahkan lebih kacau lagi. Jumlah total situs pun mustahil diketahui. Ada puluhan ribu makam keramat di Jawa, yang satu sama lainnya sangat berbeda jumlah pengunjungnya. Situs-situs yang paling terkenal, terutama makam-makam para Wali Songo, dikunjungi oleh peziarah yang datang dari seluruh Indonesia, baik secara perseorangan, berkeluarga atau berombongan 50–60 orang. Lalu lintas peziarah tiada hentinya, terutama pada bulan Rabiulawal, yaitu pada bulan kelahiran Nabi Muhammad saw. diperingati. Di Demak misalnya ribuan pengunjung datang setiap hari selama bulan itu. Di Gunung Jati (Cirebon) dan Gunung Kawi (Malang), jumlah peziarah melebihi 150.000 selama periode yang sama. Di tempat makam Sunan Muria, para pengunjung berdatangan sepanjang tahun dalam jumlah yang sedemikian besar sehingga waktu yang diberikan kepada masing-masing orang untuk berdoa–dikelompokkan dalam grup-grup sebesar sepuluh orang–dibatasi secara ketat hanya empat menit, dan diumumkan dengan bunyi bel.

Di lain sisi, peran praktik ziarah dalam kehidupan beragama dapat didekati pada dua tataran: individual (banyak orang Islam Jawa menganggap kunjungan pada makam-makam keramat sebagai suatu tindakan religius yang sama sekali berbeda, dan tidak kurang bermakna, daripada sembahyang berjamaah ke masjid) dan kolektif (selama upacara tahunan "bersih desa", makam-makam cikal-bakal yang dikeramatkan memegang peranan utama).

Di Jawa pada dasarnya, seorang wali adalah seorang tokoh yang telah berhasil menghimpun dalam dirinya berbagai kesaktian, baik karena bakat lahiriah, maupun sebagai hasil suatu perjalanan batin tertentu. Kesaktian yang tadinya berada dalam dirinya itu kemudian bersemayam pula dalam makamnya. Itulah sebabnya, dengan beberapa perkecualian, ziarah hanya diadakan di satu-satunya tempat, yaitu di kuburannya. Ritus tidak dapat dilakukan di rumah, atau di tempat lain di mana kehadirannya akan dilambangkan dalam bentuk suatu bangunan. Orang harus mengunjungi makamnya dan mengheningkan cipta di situ, yakni sebenarnya langsung "menghadap" sang tokoh itu sendiri. Gambar tokoh itu tentu saja tidak ada[3], dan benda peninggalan yang terkait dengan mereka sangat langka.

---

[3] Namun di toko-toko yang ada di sekitar tempat ziarah yang besar, kini (baru sejak beberapa tahun tampaknya) dapat dibeli berbagai komik dan poster yang

Kuburan tokoh-tokoh itu disebut dengan istilah umum "keramat" (dari bahasa Arab *karāmah* jamak *karāmāt* yaitu "keajaiban") yang di Indonesia menunjuk baik tempat dan benda maupun manusia dan bukan hanya wali-wali Islam ataupun makam saja. Seorang individu yang memiliki kekuatan paranormal disebut *keramat*, seperti juga suatu pertemuan dengan dunia gaib. Dengan kata lain, terdapat kesinambungan antara makam-makam wali di satu pihak dan tempat-tempat keramat lainnya yang tidak berkaitan dengan sosok manusia.

Lokasi Tempat Keramat

Pada pandangan pertama, lokasi makam wali sangat beragam. Namun dapat ditawarkan tipologi berikut:

Dekat Masjid

Dalam kategori ini terdapat makam wali-wali besar, khususnya makam para Wali Songo, yang tersebar di sepanjang pesisir utara Pulau Jawa. Makam jenis itu terletak di sebelah barat masjid (barat adalah arah kiblat yang keliru, namun ditemui di masjid-masjid kuno di Jawa). Oleh karena posisi khas itu, maka pada waktu salat, secara sadar atau tidak sadar, umat yang berkiblat ke Mekkah juga turut menghormati sang wali. Hal itu dapat dilihat baik di Surabaya (Sunan Ampel), Cirebon (Sunang Gunung Jati), Gresik (Sunan Giri), Kudus (Sunan Kudus), maupun di Demak (Raden Patah dan lain-lain), Kota Gede (Panembahan Senopati), Tuban (Sunan Bonang), dan Ponorogo (Betara Katung). Ternyata semua tokoh yang tersebut itu adalah wali dari periode islamisasi awal di Jawa (abad ke-15 dan ke-16), sedangkan lokasi makam dekat masjid itu bukanlah yang paling lumrah. Sayangnya tidak dapat diketahui apakah masjid-masjid yang bersangkutan didirikan sebelum makamnya dibuat, ataukah sebaliknya masjid didirikan karena makamnya sudah ada. Apapun halnya, masjid dan makam itu merupakan kedua unsur inti dari sebuah kompleks yang pada umumnya terletak di tengah sebuah kota atau di pinggirannya.

Di Atas Bukit

Di manapun di dunia, boleh dikatakan gunung dipandang sebagai lokasi keramat, tempat para dewata suka bersemayam. Jawa bukan perkecualian. Menurut tradisi Jawa kuno gunung adalah tempat tinggal arwah-arwah leluhur tersohor yang seolah-olah didewakan. Di samping itu, kegiatan

menggambarkan Wali Songo dengan penampilan yang sangat konvensional, yaitu pakai sorban, jenggot dan jubah, dan dengan wajah mirip orang Arab.

bertapa dipandang tinggi di Jawa sampai baru-baru ini (masih sering dilakukan sampai abad ke-18) dan menyepi di gunung sudah lama dianggap sebagai tahap yang harus dilalui oleh siapa pun mencari jalan kebenaran dan kesempurnaan. Maka lazimlah kalau sejumlah kuburan keramat terletak di ketinggian, kalau bukan di puncak gunung, yang terlalu sulit dicapai, paling sedikit di puncak bukit-bukit terpencil, yang juga mewujudkan konsep gunung itu.

Dapat disebut sebagai contoh beberapa makam di antara yang paling keramat di Pulau Jawa, seperti makam Sunan Muria dekat Kudus, makam Sunan Giri di Gresik (*giri* berarti "gunung" dalam bahasa Jawa), makam Sunan Jati di Cirebon (Sunan Jati dikubur di atas sebuah bukit dekat "Gunung Jati"), makam Sunan Tembayat dekat Klaten, dan makam Sultan Agung (raja Mataram pada abad ke-17) di Imogiri dekat Yogyakarta. Namun terdapat juga tokoh-tokoh yang tidak begitu terkenal. Di kaki bukit tempat makam-makam itu pada umumnya terdapat sebuah sumber air atau sebuah sumur, yang airnya dianggap keramat karena keluar dari "gunung" itu, dan diminum atau dipakai sebagai air penyuci oleh para peziarah. Pola umum ini, yang mengingatkan konsep Meru dan air "amerta" dalam kebudayaan India, tampaknya merupakan warisan dari tradisi pra-Islam di Jawa.

Pemakaman di atas bukit itu rupanya merupakan hak istimewa para tokoh politik, khususnya di tengah keluarga raja-raja di Jawa, misalnya keluarga besar Kesultanan, Pakualaman, dan Kepatihan di Yogyakarta, keluarga Kesultanan di Cirebon dan lain-lain. Beberapa keluarga pejabat tinggi zaman kolonial juga mengikuti pola pemakaman yang serupa (misalnya keluarga Pangeran Sugih di Sumedang).

Mungkin saja pola pemakaman tokoh-tokoh agama di kompleks-kompleks besar di atas merupakan warisan dari ritus-ritus pra-Islam di mana raja yang mangkat didewakan—sesuatu hal yang umum pada zaman Hindu-Buddha.

Kuburan

Sejumlah makam keramat terdapat di tengah kuburan umum, baik makam ulama-ulama yang namanya tersohor karena ajaran atau ketakwaannya, maupun makam tokoh-tokoh yang konon memiliki kesaktian (*kasektèn*) tertentu selama hidupnya, atau bahkan makam orang-orang biasa yang "terbukti" mampu melakukan hal-hal ajaib.

Kuburan Keramat Desa

Kategori kuburan keramat yang paling umum di Jawa tak syak adalah yang terdapat di kawasan desa atau di daerah sekitarnya. Meskipun terlihat

kecenderungan ortodoksi yang makin ketat, seperti terbukti pada pembangunan masjid di mana-mana dan pada keramaian acara sembahyang Jumat, makam-makam sejenis ini masih merupakan pusat kegiatan religius desa. Di situlah masyarakat lokal berkumpul untuk sembahyang dan membawa sesajen pada waktu perayaan-perayaan besar. Situsnya pada umumnya biasa-biasa saja, meskipun ciri keramatnya dapat diduga dari pohon-pohon besar di sekitarnya, yang menciptakan suasana yang gaib dan nyaman. Pohon-pohon itu konon dihuni oleh makhluk-makhluk gaib dan dikeramatkan juga. Jenisnya bukan sembarangan. Yang paling umum adalah pohon beringin (*ficus benjamina*). Sudah jelas bahwa dalam hal ini terjadi pengislaman dari pengeramatan pendiri desa (*cikal bakal*)—yang hampir selalu dipadukan dengan "penguasa gaib" setempat (*danyang*)—yang masih ditemukan di beberapa desa. Makam keramat jenis ini ditemukan di lingkungan pedesaan, karena mentalitas masyarakat desa lebih terikat tradisi dan tingkat kebersamaannya juga lebih tinggi daripada masyarakat kota.

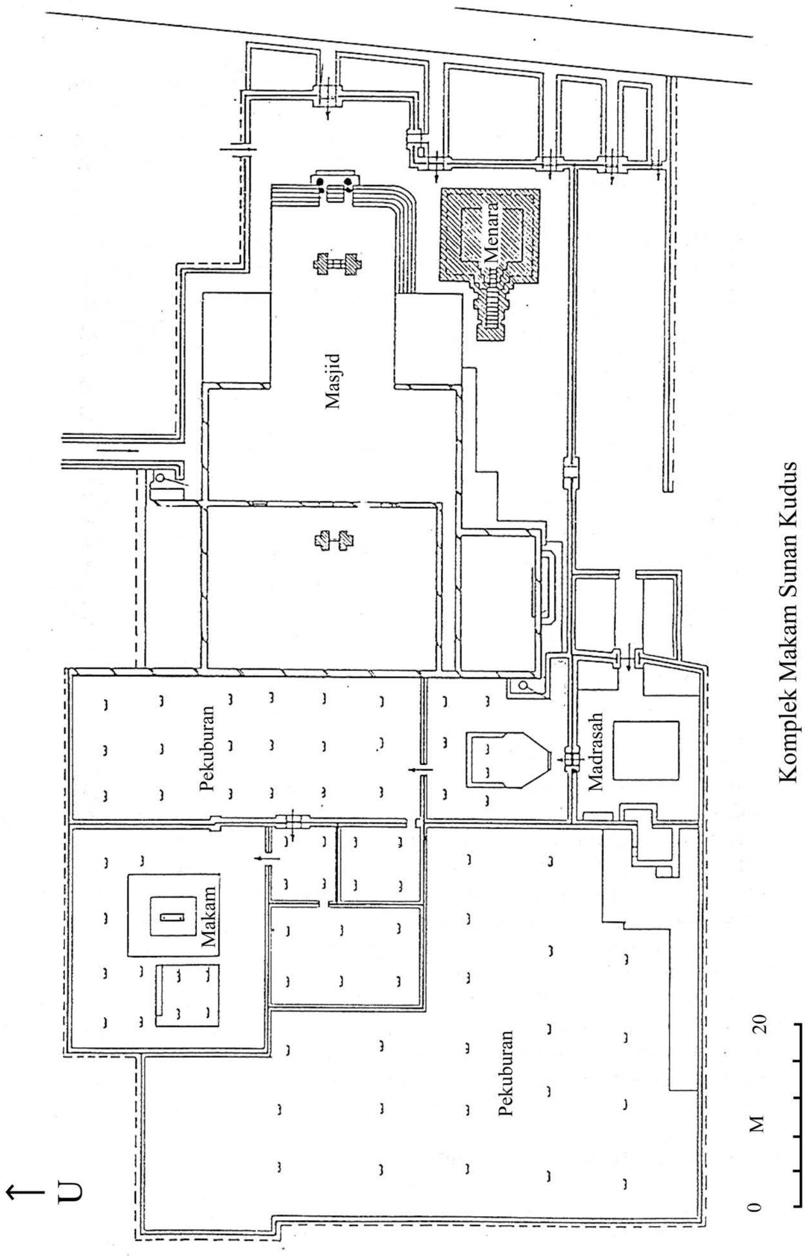
Lokasi yang Lain

Ada juga makam yang terdapat di pedesaan di tempat-tempat terpencil, dekat obyek alam tertentu seperti mata air, kolam, batu berbentuk aneh, goa, dan lain-lain, yaitu, di mana pun manusia—seperti halnya pada kebudayaan-kebudayaan lain di dunia—memperkirakan adanya manifestasi dari dunia gaib. Di sini juga terlihat islamisasi dari ritus kepercayaan kuno.

Makam-makam keramat dapat juga langsung terkait dengan peninggalan-peninggalan tempat ritual Hindu atau Buddha. Peninggalan itu dapat berupa candi (di Leles, Jabar, sebuah makam Islam terletak di tengah-tengah puing-puing Hindu sebelum candinya dipugar; di Banyu Biru, di candi Dukuh beraliran Siwa, terdapat makam Prabu Brawijaya, raja Hindu-Buddha terakhir menurut mitos setempat, yang konon pernah memeluk agama Islam), dapat juga berupa stupa Buddha, seperti misalnya di daerah Bagelen. Pengeramatan situs-situs kuno yang diislamkan melalui penempatan suatu kuburan yang dikatakan berupa kuburan wali, ditemukan juga di tempat peninggalan kraton-kraton kuno seperti Prawata, Plered atau Karta, atau dekat benda-benda luar biasa seperti meriam, kereta, dan lain-lain.

Tipologi Para Wali

Jumlah makam keramat di Jawa sedemikian besar, maka untuk berusaha mengerti ciri-ciri kepribadian dari wali-wali yang didoakan di



Komplek Makam Sunan Kudus

situs-situs itu, harus kiranya kita membedakan dulu tokoh-tokoh historis dan tokoh-tokoh rekaan.

Tokoh-Tokoh Historis

Dalam dunia Islam, Indonesia menempati posisi geografis yang jauh dari pusat. Tambahan pula, seperti telah kita lihat di atas, negeri ini merangkul agama Islam agak belakangan. Oleh karena kenyataan historis tersebut, berbagai kategori wali yang didapatkan di Timur Tengah jelas tidak dapat ditemukan di Jawa, misalnya tokoh-tokoh tradisi Yahudi atau Nasrani yang disanjung juga oleh Islam, atau keluarga dan sahabat Nabi Muhammad, demikian pula para ulama besar Abad Pertengahan, ataupun para pendiri tarekat dan sebagainnya.

Wali-wali besar yang paling terkemuka tiada lain adalah para pendakwah penyebar agama Islam di Jawa. Mereka adalah kelompok Wali Songo yang disebut di atas. Diperkirakan bahwa mereka hampir semuanya berasal dari negeri-negeri asing, dan hal itu mungkin saja benar dari segi sejarah. Tulisan-tulisan populer menggambarkan mereka datang dari tanah suci Arab atau negeri-negeri tetangganya, dan silsilah mereka bersifat legendaris menempatkan mereka sebagai keturunan Nabi Muhammad. Ada juga tradisi yang mengatakan bahwa beberapa di antara mereka datang dari negeri-negeri lain seperti Campa—suatu kerajaan yang menempati wilayah modern Vietnam Selatan—atau bahkan Tiongkok, dua negara yang sangat berperan dalam proses islamisasi Pulau Jawa. Yang jelas, tulisan-tulisan tentang riwayat hidup para wali sering tidak konsisten satu sama lain, dan amat sulitlah memisahkan unsur-unsur historis dari unsur-unsur khayalan.

Dalam hal islamisasi, tipislah sesungguhnya garis pemisah antara tokoh-tokoh religius yang menonjol berkat pengetahuan dan ketakwaannya di satu pihak, dan tokoh-tokoh politik yang mengembangkan agama baru, kadang-kadang dengan kekerasan militer, sambil mendirikan kerajaan-kerajaan Islam di Jawa (Demak, Cirebon, Banten, dan lain-lain) di lain pihak. Namun tradisi yang ada, seperti juga dokumen-dokumen yang tersedia, lebih cenderung menekankan peran kelompok kedua daripada yang pertama. Dalam hal ini patut dicatat bahwa, berbeda dengan banyak negeri Islam lainnya, hampir tidak ada wali yang mati syahid di Jawa, mungkin karena salah satu ciri khas dari seorang wali Jawa ialah bahwa dia bersifat mahasakti[4]. Harus ditambah juga bahwa para ulama Jawa agaknya menyebarkan ajarannya secara lisan dan hampir tidak meninggalkan naskah-naskah. Tidak ada satu pun teks karangan para Wali Songo yang

[4] Di pulau tetangga, yaitu Bali, di mana Islam adalah agama minoritas kecil, hampir semua wali adalah orang yang mati syahid.

sampai kepada kita. Abad ke-16 menghasilkan beberapa teks, tetapi harus menanti pertengahan abad ke-19 untuk menyaksikan munculnya penulis-penulis yang betul-betul tangguh di kalangan ulama Jawa.

Dalam kategori wali-wali historis terdapat juga berbagai mubalig lokal, yang pada umumnya hidup setelah periode Wali Songo di atas. Walaupun religiositas mereka nampak dengan jelas, mereka kerap mencapai ketenaran karena peranan politik mereka (misalnya Ki Ageng Gribig di Jatinom).

Di antara tokoh-tokoh religius termasuk juga sejumlah ulama zaman modern. Mereka tidak begitu dimuliakan oleh khalayak ramai, yang biasanya tidak mengenal mereka, melainkan pada umumnya oleh murid-murid dari pesantren yang didirikan mereka. Pesantren sering diwariskan secara turun-temurun di tengah suatu kelompok kerabat yang berstatus "guru" (kiai). Dalam lingkungan itulah berkembang apa yang boleh disebut sebagai sejenis pengeramatan para "leluhur pendiri".

Anehnya, di Jawa tarekat-tarekat hampir tidak berperan dalam hal pendirian, pengelolaan dan praktik ziarah. Tentu saja ada syekh dari tarekat-tarekat tertentu yang makamnya dijadikan tempat ziarah, namun tampaknya tidak ada satu pun makam yang dikhususkan untuk para pengikut suatu tarekat tertentu. Sunan Gunung Jati misalnya, yang situs makamnya diperikan dalam sebuah artikel di bawah ini, konon pernah dibaiat dalam tarekat-tarekat Naqsybandiyah, Syattariyah, dan Syadziliyah ketika berada di Madinah, namun makamnya dikunjungi oleh ratusan ribu peziarah, lepas dari keanggotaan mereka pada salah satu tarekat di atas. Ciri itulah yang tampaknya paling umum: walaupun seorang syekh dimuliakan secara khusus oleh anggota suatu tarekat tertentu, makamnya dapat juga dikunjungi oleh peziarah-peziarah yang jauh lebih besar jumlahnya, yang sama sekali awam terhadap tarekat itu. Berikut ini beberapa contoh, baik di Jawa maupun di luar Jawa, dari wali-wali yang diketahui secara historis pernah menjadi anggota suatu tarekat.

Abdurrauf Singkel (dekat Barus, di pantai barat Sumatra), yang pernah dibaiat oleh Ahmad Qushasi, memperkenalkan tarekat Syattariyah di Sumatra mulai tahun 1661. Makamnya, dekat Banda Aceh, diziarahi oleh masyarakat dari seluruh kawasan itu. Demikian pula muridnya, Syekh Abdul Muhyi, yang menyebarkan tarekat Syattariyah di Jawa Barat pada paruh kedua abad ke-17. Makamnya di Pamijahan, Tasikmalaya, kini merupakan salah satu kuburan keramat yang terpenting di Jawa Barat. Seorang murid Abdurrauf yang lain, yakni Syekh Burhanuddin (wafat 1699), rupanya mempunyai ikatan yang tampak lebih dekat, sekurangnya di mata para peziarah, dengan tarekat Syattariyah, yang turut disebarkannya di Sumatra Barat. Hari ulang tahun kematiannya (haul), yang jatuh pada

hari Rabu pertama sesudah tanggal 10 bulan Safar, dirayakan dengan suatu ziarah besar di makamnya. Makam itu, di Ulakan (sekitar 50 km di barat daya kota Padang), didatangi oleh jumlah peziarah (180.000 pada tahun 1987) yang jauh lebih besar daripada jumlah pengikut Syattariyah di seluruh propinsi tersebut[5].

Di daerah yang berjauhan letaknya, yaitu di Sulawesi Selatan, makam Syekh Yusuf al-Makassari (1626-1699) di Lakiung, di pinggiran kota Makassar, dikunjungi juga oleh peziarah-peziarah yang kebanyakan tidak tahu-menahu baik tentang tarekat Naqsybandiyah—Syekh Yusuf dikenal sebagai pengikut pertama tarekat ini di Indonesia—maupun tentang Khalwatiyah, yang dia perkenalkan di Nusantara (tarekat terakhir sebenarnya merupakan sintesis yang diadakan oleh Syekh Yusuf berdasarkan unsur-unsur dari tarekat Khalwatiyah, Naqsybandiyah, dan Syattariyah).

Namun di Jawa seperti di negeri-negeri Islam lainnya, beberapa syekh tarekat dipandang sebagai wali semasa hidupnya. Contohnya tidak banyak. Dapat disebut almarhum Kiayi Asnawi dari Caringin, Jawa Barat, syekh tarekat Qādiriyah yang sangat dimuliakan oleh murid-muridnya di paruh pertama abad ke-20. Sekarang ini konon masih ada di Jawa beberapa syekh yang dianggap sebagai wali hidup oleh murid-muridnya. Kami pernah mendatangi tempat tinggal beberapa syekh itu namun tidak diperkenankan bertemu dengan mereka.

Makam tokoh-tokoh politik terkemuka juga dikeramatkan, walaupun bukti kesalehannya tidak selalu nyata. Dapat kita memaklumi mengapa kedua pendiri dinasti Islam Banten, yakni Maulana Hasanudin dan putranya Maulana Yusuf, dikeramatkan: yang pertama menyebarkan agama Islam di kerajaan itu dan mereka berdua merangkap sebagai tokoh-tokoh spiritual, seperti terlihat pada gelar mereka "maulana". Tetapi lain halnya dengan tokoh seperti Panembahan Senopati atau cucunya Sultan Agung yang terutama menonjol sebagai penguasa tangguh, dan juga ternyata beragama Islam. Pada masa mutakhir, makam Presiden Soekarno dapat diduga sudah menjadi tempat keramat andaikan tidak dicegah secara ketat oleh pemerintah.

Sesungguhnya boleh dikatakan pemujaan raja-raja yang telah meninggal pernah lama ada di Pulau Jawa dan kini sering dicampuradukkan di mata orang awam dengan pengeramatan para wali. Bahkan ada orang Jawa yang menyatakan bahwa seorang raja yang telah meninggal lebih sakti daripada seorang wali oleh karena wali itu selama hidupnya harus patuh pada raja, sedangkan raja tidak pernah patuh pada wali.

---

[5] Lihat D. Lombard (1986, hlm. 150).

Dalam kategori para wali historis ini harus juga mencantumkan kelompok orang "paranormal". Sifat mereka yang tidak rasional dipandang oleh masyarakat Jawa—seperti juga dalam berbagai kebudayaan lainnya—sebagai kemampuan "melihat" lebih dari sekadar kenyataan fisik dan sebagai bukti keakraban mereka dengan Allah.

Lebih jauh lagi dari jalur ortodoksi Islam, orang-orang yang memiliki bakat-bakat tertentu patut ditambah pula pada kategori ini. Karena menguasai berbagai "ilmu" (kontrol atas diri, semadi, puasa, kunjungan ke tempat-tempat keramat, pemilikan atas benda-benda keramat, dll.) orang-orang itu dianggap memiliki kesaktian yang melekat pada mereka sampai ke liang kuburnya. Bukti nyata kesaktian tersebut adalah kemampuan mereka untuk melakukan hal-hal ajaib, untuk membantu orang-orang yang sedang mengalami kesulitan. Namun kesaktian itu dapat juga berwujud nyata, umpamanya sebagai karya arsitektur, seperti kedua kompleks pemakaman raja di Tegalwangi dan Imogiri, yang arsiteknya dikeramatkan, ataupun karya ukiran seperti di Kudus, pembuatan kereta kerajaan seperti di Cirebon (lihat artikel D. Lombard di bawah), dan pembuatan keris seperti di daerah Demak-Purwodadi. Patut dicatat bahwa di seluruh kawasan Nusantara menurut pandangan tradisional, semua hasil karya yang betul-betul istimewa dianggap memiliki wujud spiritual di samping wujud nyatanya.

Tokoh-Tokoh Rekaan

Dalam kategori tokoh-tokoh rekaan ini kami cantumkan semua tokoh yang diragukan identitas historisnya atau yang bahkan diketahui sebagai hasil rekaan. Pembangunan makam-makam yang bersangkutan adalah cara untuk memberikan wujud konkret pada tempat-tempat keramat.

Sebagai contoh dari tokoh yang diragukan identitasnya dapat disebut makam-makam yang disebut "petilasan" oleh penduduk setempat. Yang dimaksud dalam hal ini bukanlah bangunan peringatan yang serupa dengan makam semu (*cenotaph*) Eropa, yang tidak berisi jenazah namun didirikan untuk memperingati orang yang nyata. Petilasan itu hanya menandai tempat singgah seorang tokoh agung atau legendaris atau bahkan satu dewa. Ditemukan antara lain petilasan tokoh-tokoh (setengah dewa) dari pewayangan misalnya di Demak dulu (namun belakangan ini, disebabkan ciri "musyriknya" yang gamblang yang berada justru di tempat suci Islam, makam-makam tersebut diberikan nama lain) dan petilasan Joko Tarub, yaitu pendiri legendaris dinasti Islam Mataram.

Yang terbanyak adalah makam yang konon berisi tulang-belulang seorang "wali" Islam yang menyandang nama yang sangat umum, seperti misalnya Syekh Abdul Rahman atau Abdul Rahim (berasal dari ungkapan

Bismillah irrahman irrahim) dan yang riwayat hidupnya amat pendek dan penuh klise—seorang mubalig asal Arab yang pernah mengislamkan desa atau daerah sekitarnya. Letak makam serta ritus-ritus yang diselenggarakan di situ menunjukkan bahwa makam itu merupakan *pepundèn* (tempat upacara kolektif di desa) yang telah diislamkan, yaitu perpaduan cikal bakal desa dan *danyang* (penguasa gaib setempat) yang sama-sama dikeramatkan oleh penduduk.

Kadang-kadang kedua jenis ritus di atas, Islam dan pra-Islam, masih berdampingan. Misalnya di Desa Karangkendal, Cirebon, makam Syekh Magelung, yang konon datang dari Suriah pada abad ke-15, ramai diziarahi oleh pengunjung yang tidak lupa mendatangi pula kuburan cikal bakal desa yang terletak beberapa puluh meter jauhnya. Kentara juga bahwa riwayat hidup legendaris dari Syekh itu, yang mengaitkannya dengan seorang perempuan yang dikeramatkan di desa tetangga sebagai penyebar lokal agama Islam, sesungguhnya adalah hasil transformasi dari mitos terkenal yang menyangkut asal-mula pertanian. Mitos itu sebenarnya sudah pernah diadaptasi di zaman Hindu, melalui cerita perkawinan antara Dewi Sri dan Batara Wisnu.

Sebenarnya dapat dipastikan bahwa kebanyakan makam keramat yang ditemukan di Jawa merupakan hasil dari peralihan kesakralan yang serupa. Baik secara sadar maupun tidak, pengeramatan wali-wali Islam pernah dan tetap menjadi peranti utama dalam proses islamisasi yang berjalan secara berkesinambungan itu, sambil sedikit demi sedikit mengikis sisa-sisa “agama Jawa”.

Makam-makam yang sangat beraneka ragam di atas semuanya disebut dengan istilah yang sama, semuanya mirip bentuknya satu sama lain, dan semuanya dikunjungi peziarah yang melakukan ritus-ritus yang serupa juga. Namun persamaan luar itu janganlah menutupi perbedaan-perbedaan besar yang ada di antaranya. Seperti di kawasan dunia lainnya, kadar pengetahuan dan kesadaran religius sangat berbeda-beda di tengah masyarakat Jawa. Mungkin juga karena islamisasi muncul belakangan, ketahanan dari strata pra-Islam lebih kuat daripada di kawasan-kawasan Islam lainnya. Bagaimanapun juga, kendati sebagian masyarakat mengaitkan ziarah pada wali dengan ziarah pada penguasa gaib desa (yang secara teoritis diislamkan), lain halnya dengan para penganut ortodoksi. Kaum reformis (atau modernis, yang juga sekarang disebut “gerakan pemurnian”) menganggap semua ziarah tanpa terkecuali sebagai kegiatan syirik, sedangkan kaum santri traditionalis lainnya memperkenankan ziarah pada makam wali-wali yang “otentik”, seperti Wali Songo serta sejumlah syekh yang diakui, tetapi memandang kebanyakan makam yang dibicarakan di atas sebagai “penipuan” belaka, yang hampir tidak menutupi asal “kafir”-

nya. Melihat betapa beragam reaksi orang dalam hal ini, sulitlah mencari patokan kebenaran. Paling sedikit jelaslah makam-makam "rekaan" umumnya diziarahi oleh para pengikut tradisi kejawen, sedangkan kaum santri "ortodoks"—tentunya di luar para "reformis" di atas—cenderung menziarahi Sunan Kudus di Kudus dan Sunan Ampel di Surabaya (yang tidak dikubur di makam yang megah, melainkan di bawah satu batu nisan saja). Ritus-ritus kejawen dihapuskan dari kedua situs ini, di mana siang dan malam terlihat santri-santri sedang membacakan al-Qur'an.

Dua orang wali lain di antara Wali Songo, yakni Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar, menempati posisi tersendiri dalam Islam Jawa. Yang pertama dikenal sebagai pelopor pribumisasi Islam Jawa yang mendukung kesenian Jawa seperti gamelan dan pewayangan. Dia dapat dianggap sebagai wali "nasional" Jawa. Bukanlah kebetulan apabila setelah kemerdekaan, atas perintah Presiden Soekarno, makamnya dipugar atas biaya negara. Yang kedua dikenal dalam legenda sebagai seorang sufi agung yang mengikuti aliran Wujudiyah. Seperti al-Hallaj, dia pun dihukum mati atas perintah rekan-rekannya dari majelis Wali Songo. Menurut anggapan umum di Jawa, Syekh Siti Jenar sesungguhnya bukan dibunuh karena menyebarkan ajaran yang bidah, melainkan karena membuka rahasia utama. Oleh karena itu dia sangat dimuliakan—di berbagai tempat dan dengan nama yang berbeda-beda: Geseng, Panggung, Lemah Abang—oleh pengikut-pengikut tradisi esoteris Jawa yang berjumlah amat besar.

Di antara wali-wali besar ini, beberapa telah memperoleh status pelindung suatu daerah: Sunan Tembayat untuk Jawa Tengah, dan Sunang Gunung Jati untuk Jawa Barat.

Agak sulit mendefinisikan ciri-ciri khas dari kewalian di mata orang Jawa, oleh karena yang kita kenal dari kebanyakan wali terbatas pada legendanya, yang terfokus pada kesaktian mereka.

Para Pelayan Ziarah

Makam-makam keramat, seperti pula keramat-keramat lainnya, berada di bawah tanggung jawab seorang atau beberapa orang penjaga. Penjaga tersebut dipanggil *kuncèn* dalam bahasa Jawa dan *juru kunci* dalam bahasa Indonesia, yakni "pemegang kunci" meskipun banyak situs tidak terkunci, sehingga mungkin saja istilah *kuncèn* mengacu pada gelar kuno yang kini terlupa asalnya. Sang juru kunci bertanggung jawab atas kuburan—dia memeliharanya dan menjaga keamanannya—serta atas para pengunjung: mereka tidak boleh memasuki keramat tanpa seizinnya, dan pada umumnya tanpa diantar oleh juru kunci atau salah seorang pembantunya. Sang juru kunci selalu mendahului tamu-tamunya; dialah yang membuka pintu-pintu, mengatur sesajen dan mengucapkan doa-doa; dialah juga yang mengatur

penyelenggaraan selamatan dan mengurus penginapan para peziarah serta mengawasi perilaku mereka apabila menginap selama beberapa hari.

Para juru kunci diangkat; pengangkatan itu dilaksanakan oleh instansi yang berbeda menurut jenis situs yang bersangkutan. Pada umumnya yang berwenang dalam hal itu adalah pamong desa. Di situs-situs yang besar, apalagi yang memiliki nilai bersejarah, pengelolaan keramat dapat juga diatur oleh pemerintah daerah atau bahkan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Namun, apabila suatu keluarga masih mempertahankan hak miliknya atas suatu situs, maka situs ini dapat dikelola juga oleh suatu yayasan (demikianlah misalnya keramat Sunan Muria dan Sunan Kalijaga, serta makam-makam kerajaan Sumedang). Makam-makam kerajaan dari Yogyakarta, Surakarta, dan Cirebon hingga kini tetap dikelola oleh masing-masing kraton yang bersangkutan, yang mengangkat sejumlah penjaga dengan berbagai pangkat tertentu.

Bagaimanapun juga, adat dan kebiasaan lokal selalu diperhitungkan, terutama hubungan keluarga antara juru kunci dan wali. Acap pula juru kunci mengaku keturunan langsung dari sang wali. Hal itu tidak berarti bahwa penjagaan atas sebuah kuburan oleh keturunan wali merupakan hak keturunan itu, melainkan dipandang sesuai dari segi spiritual: keturunan wali dinilai paling patut menempati posisi itu karena dianggap lebih "kuat" secara spiritual. Dan kekuatan itu mutlak perlu karena juru kunci senantiasa berurusan dengan dunia gaib, sebuah tugas yang berbahaya.

Kendati bukan keturunan wali, para juru kunci pada umumnya mewariskan fungsinya dari ayah ke anak, sehingga praktisnya jabatan itu bersifat turun-temurun. Tidak jarang seorang juru kunci mampu menyebut nama para pendahulunya, generasi demi generasi (kadang-kadang sampai sembilan tingkat). Namun di samping prinsip kepatutan ini dapat saja terjadi persaingan untuk mengkontrol penghasilan sebuah keramat. Kehadiran sejumlah juru kunci di satu situs sering terkesan adanya pembagian untung antara mereka. Bahkan ada keramat yang tugas juru kuncinya pernah dilelang.

Kebanyakan juru kunci adalah laki-laki, walaupun tidak ada aturan tentang hal itu. Pada tahun 1990 Yayasan Pangeran Sumedang mengelola tidak kurang dari dua belas kuburan, dan jumlah penjaga yang diangkat terdiri dari delapan orang laki-laki dan empat orang perempuan. Di Jawa pada umumnya perempuan hanya ditemukan sebagai juru kunci pada situs-situs yang kurang penting. Seorang juru kunci boleh saja diangkat pada umur yang sangat muda dan memegang jabatan itu selama puluhan tahun, bahkan sepanjang hidupnya.

Seperti dikatakan di atas, penyeleksian juru kunci terutama diadakan berdasarkan garis keturunannya. Sedikit sekali perhatian diberikan pada

pendidikan religiusnya. Pada umumnya seorang juru kunci tidak lebih terdidik daripada penduduk desa lainnya. Dia mampu membacakan beberapa doa dalam bahasa Arab dan tahu menjalankan ritus-ritus ziarah, yang sebenarnya sangat sederhana. Namun demikian dia betul-betul memiliki satu wibawa spiritual karena dialah yang mengantarkan para peziarah ke pusat keramat. Sering juga juru kunci itu adalah satu-satunya pewaris dari tradisi lisan mengenai sang wali. Dia tak henti-hentinya mengisahkan legenda sang wali kepada para peziarah yang asyik mendengarkannya. Melalui legenda itulah kerap terjelaskan ciri-ciri khas makamnya, arti nama-nama tempat ataupun asal ritus-ritus tertentu. Namun kini di banyak situs para juru kunci tidak tahu riwayat hidup, kepribadian atau bahkan nama wali yang mereka layani.

Pada umumnya para juru kunci tidak mengenakan seragam khusus: mereka berpakaian seperti lazimnya tokoh-tokoh agama di masjid dan di pesantren, yaitu dengan sarung, baju, peci, dan sandal. Namun ternyata beberapa situs mempertahankan kebiasaan berpakaian yang terkait dengan kekeramatan situs itu. Misalnya di Karangkendal, Cirebon, di situs makam Syekh Magelung Sakti, hanya juru kuncilah yang boleh masuk cungkup tempat makam terletak. Cungkup itu dimasukinya tiga kali seminggu untuk dibersihkannya (pada hari Senen, Selasa, dan Jumat pagi), dan ketika itu dia berpakaian jubah dan serban putih. Di Pasir, dekat Jatiwangi, baik juru kunci maupun para peziarah hanya diperkenankan masuk di ruang inti apabila berbuka dada dan mengenakan kain atau sarong, bahkan dahulu kain itu berwarna putih.

Para juru kunci jarang mendapat gaji untuk tugas yang mereka jalankan, namun mereka berhak atas uang lelah, yang sangat berbeda jumlahnya menurut popularitas situs yang bersangkutan. Ada kalanya uang yang dikumpulkan sebagai imbalan itu menjamin penghasilan yang besar. Namun sebagian besar juru kunci harus mencari nafkah dengan kegiatan lainnya: banyak di antaranya adalah petani, ada juga yang pedagang kecil.

Nyatalah para juru kunci bukanlah penjaga biasa: ritus ziarah tidak ada tanpa keikutsertaan mereka. Mereka bukan benar-benar *syufa‘ā'*, yakni perantara spiritual antara peziarah dan wali, apalagi antara peziarah dan Allah, namun mereka adalah pelayan ritus, yang kehadirannya mutlak perlu. Itulah sebabnya mereka tampak sebagai sejenis kelompok pegawai agama (*clergy*), apalagi bila jumlah mereka besar di sebuah situs. Di antara situs-situs yang telah kami kunjungi, lebih dari dua puluh dikelola oleh lebih dari seorang juru kunci. Jumlah totalnya dapat mencapai seratus lebih di keramat yang terbesar seperti Gunung Jati, Imogiri, dan Gunung Kawi. Di kompleks-kompleks makam itu, mereka tersusun dalam suatu jenjang hierarki dan dibagi dalam regu-regu yang bertugas secara bergilir.

Dalam kasus yang paling sederhana, jumlah peziarahlah yang menentukan jumlah juru kunci. Makam Sunan Bonang di Tuban dijaga oleh tiga orang juru kunci yang bekerja secara bergilir, masing-masing selama satu minggu berturut-turut; mereka dibantu oleh dua belas petugas keamanan dan kebersihan. Di Gunung Muria, jumlah juru kunci jauh lebih besar. Sang juru kunci dibantu oleh 27 *punggawa*, ditambah lagi dengan 11 pegawai satpam. Kuburan-kuburan kerajaan di Imogiri dan Kota Gede merupakan kasus tersendiri. Jumlah juru kuncinya sangat besar: antara 76 dan 250 menurut siapa informannya untuk Imogiri, dan 41 untuk Kota Gede. Mereka diangkat oleh kedua kraton Yogyakarta dan Surakarta, walaupun sebagian pengangkatan tersebut bersifat formal semata-mata. Dapat disebut juga situs Sunan Giri (13 orang); Sunan Kalijaga (60), Trusmi (61), Sunan Gunung Jati (123), dan Gunung Kawi (120).

Apabila para pelayan ziarah itu berjumlah besar, mereka selalu disusun dalam jenjang hierarki yang ketat. Di Trusmi, Cirebon, misalnya ke-61 anggota pelayan ziarah terbagi atas: 1 *kyai sepuh*, 4 *kuncèn*, 4 *kyai*, 4 *kaum*, dan 48 *pembantu*. Mereka terbagi atas 4 regu dari 15 orang yang bertugas secara bergilir. Semuanya adalah keturunan wali, walaupun dari cabang keturunan yang berbeda-beda. *Kyai sepuh* diangkat untuk seumur hidup dan dialah yang memimpin semua pelayan ziarah di atas. Para *kuncèn* bertugas secara bergiliran pada hari Senin, Kamis, dan Jumat; mereka memiliki wewenang yang nyata atas petugas lainnya; mereka bertanggung jawab atas perawatan makam keramat, yang cungkupnya tidak boleh dimasuki oleh siapa pun selain mereka; untuk hal itu, mereka harus ganti pakaian di satu gedung khusus, dan mengenakan kain dan serban putih. Para *kyai*, yang mengenakan kain Jawa dan baju singlet putih, bertanggung jawab atas perawatan bagian-bagian lain dalam situs itu. Para *kaum* bertugas di masjid. Akhirnya para *pembantu* menjalankan tugas-tugas sehari-hari; mereka berpakaian kain Jawa; beberapa di antara mereka memakai sebuah selendang yang dipasang di atas bahu kanan dan di bawah bahu kiri dan diikat di atas dadanya yang terbuka; mereka juga memakai ikat kepala yang diikat secara khas—secara "tradisional" katanya—dan diberi warna yang berbeda-beda untuk masing-masing regu: putih, merah, hijau, dan kuning. Para pelayan ziarah itu diberi makan oleh penduduk desa. Pada setiap saat ada saja orang yang membawa buah atau hidangan masakan, bahkan dalam jumlah yang sedemikian besar sehingga selalu ada sebagian makanan itu yang tersalurkan kembali ke luar. Persembahan makanan itu merupakan sejenis upahan, dan juga bukti bahwa satu pantangan dihormati oleh karena para pelayan ziarah tidak diperkenankan memasak di kawasan keramat.

Situs Gunung Kawi, sebagai contoh terakhir, dikelola seperti suatu perusahan swasta oleh keturunan Kyai Imam Santoso, sahabat sang Sunan, dan mempekerjakan 120 orang. Orang-orang itu bersifat karyawan, bukan pelayan ritus: 30 di antaranya dipekerjakan di dapur dan 6 dalang dipekerjakan juga untuk melayani permintaan ritus khas dari situs itu.

Para Peziarah

Siapa berziarah? Berziarah ke makam-makam keramat adalah suatu kebiasaan yang sangat umum di masyarakat, sehingga siapa pun dapat menjadi peziarah. Namun ternyata anggota-anggota kelas sosial tertentu lebih sering ditemukan daripada anggota kelas sosial yang lain. Di samping itu, harus membedakan peziarah individual dari peziarah berombongan—yang sering kali cukup besar.

Praktik ziarah berombongan berlipat ganda dalam beberapa dasawarsa terakhir ini, menyusul laju pembangunan dan perkembangan sarana transportasi. Menurut jumlah peserta dan tingkat ekonominya, mereka memakai bis, truk, atau minibus. Kebanyakan adalah orang-orang desa yang tidak biasa bepergian dan keluar dari pola hidup mereka sehari-hari, dan karena itu mereka tidak suka berpisah satu sama lain, agar tidak tersesat. Perjalanan diatur oleh seorang kyai atau para penduduk desa sendiri. Para anggota tarekat, di bawah pimpinan syekhnya, konon merupakan bagian yang cukup besar dari peziarah kolektif itu; mereka dikenali dari zikir khas tarekat mereka yang diucapkan di depan makam.

Tergantung jumlah uang yang tersedia, ziarah dapat dipusatkan pada suatu makam dan hanya memakan beberapa jam lamanya, atau paling banyak satu hari, tetapi dapat juga berlangsung selama beberapa hari, yang dipakai untuk mengunjungi beberapa makam keramat yang terpenting. Kebanyakan tur itu, yang walaupun relatif baru kini sudah sangat umum, tampaknya bertujuan utama mengunjungi makam-makam para Wali Songo, yang dapat ditambahi berbagai tempat singgah yang lain, seperti keramat Luar Batang di Jakarta, makam Sultan Hasanudin di Banten, atau bahkan makam Presiden Soekarno di Blitar. Dan kita tidak dapat ketahui dengan jelas apakah di mata para peziarah makam Soekarno itu dianggap kalah religius daripada makam para wali.

Tur di atas berlangsung dalam suasana yang amat meletihkan. Para peziarah makan di bis, tidur dengan sederhana saja di kawasan keramat atau di serambi luar masjid. Mereka cepat-cepat mengunjungi makam-makam. Baru mereka meletakkan sesajen, berdoa sebentar dengan pemandunya dan membeli beberapa oleh-oleh, maka sudah tiba waktunya harus pergi lagi. Tur-tur seperti itu telah menyebabkan makam-makam

yang jauh dari jalan raya, seperti makam Sunan Muria misalnya, menjadi bertambah populer.

Para peziarah perorangan juga mengunjungi situs-situs besar di atas, ditambah lagi situs-situs sedang yang hanya dikenal di tingkat daerah. (Situs-situs desa pada umumnya hanya dikunjungi oleh penduduk setempat.) Peziarah itu pada umumnya memilih datang pada waktu dan hari yang dianggap “baik”, mereka berdoa di makam untuk meminta nasihat dalam penyelesaian masalah pribadi atau untuk mengucapkan terima kasih atas terkabulnya permintaannya.

Satu kelompok pengunjung yang lain terdiri atas mereka yang ingin bersemadi di depan sebuah makam. Mereka ditemukan di semua jenis situs, termasuk yang terbesar, tetapi orang yang mau bersemadi dalam suasana sepi umumnya memilih situs yang terpencil. Mereka tidak segan berjalan kaki jauh-jauh untuk mencapai situs yang dianggap paling cocok dengan hatinya.

Laki-laki tampaknya merupakan mayoritas peziarah, mungkin karena harus bermalam di tempat yang jauh dan karena lebih mudah seorang laki-laki meninggalkan urusan rumah tangga daripada seorang perempuan.

Semua lapisan masyarakat terkena fenomena ziarah, namun sudah jelas bahwa mayoritasnya terdiri dari anggota masyarakat kelas bawah. Apabila elite tersangkut, umumnya diupayakan supaya ziarahnya dilaksanakan secara diam-diam, mungkin untuk menghindari gunjingan “tidak rasional”. Pembesar-pembesar negara, menurut kesaksian para juru kunci, juga gemar menziarahi makam-makam tertentu. Di sana-sini dikenang kunjungan mantan Presiden Soekarno, atau menteri kabinet sekarang, bahkan anggota keluarga Presiden Soeharto. Tokoh-tokoh besar itu dapat juga diwakili oleh utusan yang menjalankan ziarah atas nama mereka. Hal itu tak lain daripada pengambilalihan oleh pembesar Republik dari kebiasaan lama kerajaan Jawa. Raja-raja pantang mengunjungi makam-makam keluarganya sendiri, dan setiap tahun, pada awal abad ke-19, mereka mengirim sesajen ke semua keramat besar di Jawa.

Para peziarah perorangan cenderung mengunjungi satu atau beberapa situs secara berkala, agar memelihara hubungan akrab dengan wali yang bersangkutan. Para santri juga mengunjungi secara berkala makam pendiri pesantren mereka, namun kunjungan-kunjungan itu, yang boleh dikatakan wajib, tidak bisa disamakan dengan ziarah, oleh karena lokasi makam tidak pernah jauh.

Hampir semua juru kunci mengatakan bahwa makam di bawah tanggung jawab mereka dikunjungi oleh peziarah dari berbagai unsur etnis, termasuk orang Tionghoa, di samping orang Sunda dan Jawa. Pengamatan di lapangan tidak membenarkan pernyataan ini. Anggota minoritas etnis di

Jawa, baik Tionghoa maupun Arab, tampaknya hanya mengunjungi situs-situs tertentu, dengan beberapa perkecualian. Peziarah keturunan Tionghoa pada umumnya ditemukan di Gunung Jati (Cirebon), di mana dimakam juga seorang "Putri Cina", di Gunung Kawi (Malang), di Gedung Batu (Semarang) dan di Tanjung Kait (Jawa Barat). Keramat-keramat Tionghoa agaknya lebih acap diadopsi oleh masyarakat pribumi di Jawa daripada sebaliknya. Demikian pula untuk keramat-keramat masyarakat Arab.

Jadwal Ziarah

Waktu yang dianggap paling cocok untuk berziarah ditentukan berdasarkan perhitungan penanggalan Islam[6] dan penanggalan Jawa sekaligus. Yang terakhir ini mengombinasikan minggu Islam yang tujuh hari dengan pekan pribumi yang lima hari[7]. Kombinasi minggu 7 dan 5 hari itu menghasilkan siklus 35 hari yang masing-masing lebih atau kurang sesuai untuk menjalankan sesuatu kegiatan. Kombinasi Jumat-Kliwon misalnya biasanya dianggap paling mujur.

Sebelum membahas waktu yang paling cocok untuk menziarahi makam-makam keramat, harus membedakan dulu ritus penanggalan umum, ritus pribadi dan ritus desa.

Ritus-Ritus Berkala Menurut Kalender Umum

Makam dapat dikunjungi sepanjang hari, pada umumnya pada sore hari, tetapi ritus-ritus utama diadakan pada malam hari, tepatnya pada malam hari yang mendahului suatu hari besar. Siklus 24 jam dihitung dari maghrib yang satu ke maghrib berikutnya, sehingga ziarah Jumat-Kliwon sebagai contoh tidak dilakukan pada Jumat malam, melainkan pada Kamis malam. Para peziarah yang bermukim beberapa hari di suatu situs tidak tidur pada malam hari: mereka berdoa dan bersemadi sepanjang malam, dan baru istirahat pada waktu siang hari. Demikian pula kerumunan besar pada umumnya terjadi pada malam hari.

Hari-hari tertentu dianggap lebih baik daripada hari-hari lainnya, antara lain hari Jumat dan terutama Jumat-Kliwon (di Jawa Tengah) atau

---

[6] Di Jawa, bulan-bulan Islam diberi nama-nama berikut: 1. Muharram, Sura, 2. Safar, Sapar, 3. Rabiulawal, Mulud, 4. Rabiulakhir, Bakdamulud, 5. Jumadilawal, 6. Jumadilakhir, 7. Rajab, Rejeb, 8. Sya'ban, Ruwah, Sadran, 9. Ramadhan, Pasa, 10. Syawal, 11. Dzulkaidah, Sela, 12. Dzulhijah, Besar, Haji.

[7] Nama ketujuh hari dipinjam dari bahasa Arab, kejuali nama hari pertama yang berasal dari bahasa Portugis: Minggu/Ahad, Senen, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat, Sabtu. Nama kelima hari minggu Jawa adalah: Pahing, Pon, Wage, Kliwon, Legi/Manis.

Jumat-Legi (di Jawa Timur), dan kemudian hari Selasa, terutama Selasa-Kliwon dan Selasa-Legi. Di luar aturan umum ini, banyak hari-hari lainnya juga diutamakan menurut masing-masing situs, sehingga tidak mungkin menyusun daftar lengkapnya. Yang penting, ialah bahwa hampir selalu dan di mana pun ada satu hari yang dianggap lebih patut daripada yang lain. Makam Sunan Kalijaga di Kadilangu misalnya hanya terbuka untuk kunjungan pada hari Jumat-Pon, Jumat-Kliwon dan Jumat-Pahing. Peziarah berduyun-duyun ke makam Sunan Muria pada hari Rebo-Kliwon, Kamis-Legi dan Jumat-Pahing. Di luar kombinasi hari tersebut, makam-makam paling banyak dikunjungi, karena alasan yang mudah dimengerti, pada hari Jumat dan hari Minggu.

Bulan-bulan favorit untuk ziarah adalah bulan Mulud, Ruwah, dan Surah. Pada tanggal 12 bulan Mulud (Rabiulawal) dirayakan sekaligus lahirnya (*maulid*) dan meninggalnya Nabi Muhammad. Banyak keramat mengadakan perayaan khusus pada kesempatan itu. Di Cirebon umpamanya diadakan perayaan "Panjang Jimat", yaitu pemajangan benda-benda pusaka dari kesultanan. Pada waktu itu kerumunan di makam Sunan Jati mencapai ratusan ribu orang. Bulan Ruwah (Sya'ban) adalah bulan untuk arwah-arwah orang mati; bulan ini mendahulukan bulan puasa (Ramadan), ketika arwah-arwah konon tidak hadir di makam-makam. Pada bulan Ruwah itu diadakan banyak perayaan dan pada ketika itulah orang mengunjungi kuburan keluarga; kunjungan itu disebut "nyadran" (sesuai dengan nama lain bulan ini, Sadran), yang berasal dari istilah Jawa Kuno *shraddha*, yaitu nama upacara Hindu-Buddha untuk orang mati. Bulan Sura adalah bulan "ashura", yaitu perayaan 10 Muharram oleh aliran Syiah, yang mengenang mati syahidnya Husain di Karbala. Sekali setahun, pada salah satu hari Jumat atau Selasa dari bulan Sura itu, keempat tempayan raksasa yang terletak di halaman makam Sultan Agung di Imogiri, diisi kembali. Tanggal 1 Sura, yang juga merupakan hari pertama dari kalender Islam, disambut dengan berbagai perayaan, seperti misalnya di klenteng Tionghoa Gedung Batu di Semarang, yang juga merangkap sebagai keramat Islam. Namun perayaan tanggal 1 Sura ini cenderung dianggap sebagai satu peninggalan dari zaman Hindu-Buddha, bukan sebagai satu perayaan khas Islam.

Pada bulan puasa (Pasa atau Ramadhan) makam-makam hampir tidak dikunjungi oleh siapa pun, karena arwah orang mati konon tidak hadir lagi di tempat; arwah itu dikatakan pulang ke rumah keturunannya untuk membalas kunjungan dari bulan sebelumnya. Selama bulan itu, situs Sunan Kalijaga di Kadilangu tertutup saja. Di Trusmi, kendati keramat terbuka, pengunjung dilarang bersemadi di tempat. Tentunya ada saja perkecualian: salah satu perayaan besar di situs Sunan Giri di Gresik jatuh

pada tanggal 25 bulan Ramadhan, yang merupakan peringatan Lailat al-Qadar (malam al-Qur'an diturunkan).

Selain bulan-bulan yang khusus itu, ada situs yang perayaannya jatuh pada bulan-bulan yang lain. Di Demak misalnya, makam Raden Patah paling ramai diziarahi pada tanggal 10 bulan Dzulhijah. Itulah juga tanggal makam Sunan Kalijaga di Kadilangu dimandikan. Tanggal 10 Dzulhijah sebenarnya adalah hari satu perayaan yang sangat penting, yaitu *lebaran haji* atau Garebeg Lebar, yang mengingatkan pengorbanan Nabi Ibrahim.

Sebagai perkecualian ada juga kalanya suatu perayaan ditentukan berdasarkan kalender Masehi. Di Karangkendal, di makam Syekh Magelung Sakti, perayaan tahunan jatuh pada hari Jumat terakhir bulan Oktober.

Makam-makam terbesar biasanya merayakan suatu hari ulang tahun, disebut "haul" (yang sering diucapkan *khol*), yang berkenaan dengan tanggal meninggalnya sang wali. Kebiasaan itu semakin menyebar, dan oleh karena riwayat hidup tokoh-tokoh keramat pada umumnya tidak begitu jelas dan tidak mencantumkan tanggal satu pun, maka dapat saja seorang ulama diminta menentukan hari ulang tahun itu, yang dilakukannya dengan bersemadi di atas kuburan tokoh tersebut. Mungkin itulah sebabnya sebagian besar haul itu jatuh pada bulan-bulan favorit yang telah disebut di atas, yaitu Mulud, Ruwah, dan Sura. Ada juga ulang tahun yang jatuh pada bulan-bulan lain, tetapi harus dicatat bahwa tidak satu pun, sekurangnya berdasarkan pengamatan kami, jatuh pada bulan Ramadhan.

Ritus-Ritus Pribadi

Selain pada hari-hari yang baik dan hari-hari perayaan di atas, siapa saja dapat mengunjungi makam-makam ketika dianggap perlu. Makam-makam tertentu khusus dikunjungi dalam kaitan dengan ritus-ritus kehamilan (upacara tujuh bulan) dan pernikahan. Bulan ketujuh kehamilan dirayakan di seluruh Indonesia dengan berbagai upacara dalam ruang lingkup keluarga, kendati jenis upacara dan pelaksanaannya berbeda dari daerah satu ke daerah lain. Di antara ritus tersebut, di Jawa sering termasuk kunjungan ke tempat keramat, makam atau lain-lainnya. Pada waktu perkawinan, para mempelai dapat juga mengadakan kunjungan ke makam keramat. Kaum bangsawan kedua kraton Cirebon berziarah ke makam Sunan Gunung Jati pada kesempatan itu.

Ritus-Ritus Desa

Di antara ritus-ritus desa terdapat suatu perayaan tahunan, di mana makam-makam keramat memainkan peranan pokok. Upacara itu, disebut *bersih*

désa atau *sedekah bumi*, bertujuan untuk berbaik dengan penghuni-penghuni gaib desa, agar menjamin kesejahteraan masyarakat untuk tahun mendatang. Upacara itu jatuh pada bulan Sela (Dzulkaidah), pada tanggal yang ditentukan oleh masing-masing desa, baik berdasarkan ilmu nujum maupun menurut urutan hierarkis antardesa.

Besar-kecilnya upacara berbeda-beda menurut citra yang masih dimiliki oleh tradisi lama di desa yang bersangkutan; tempatnya biasanya di atas makam pendiri desa (cikal bakal atau *danyang désa*, yang kerap, seperti dikatakan di atas, diberikan identitas seorang wali Islam). Apabila tempat tersebut tidak cocok, upacara itu dialihkan ke kantor kepala desa atau ke gedung umum lainnya (masjid, sekolah dan lain-lain), namun sesajen tetap ditaruh di dekat makam. Desa-desa yang memiliki beberapa makam keramat merayakan semua makam itu pada kesempatan itu, dalam urutan tertentu.

Niat

Selama pelaksanaan ritus-ritus kolektif di atas, orang mengunjungi sebuah makam karena demikianlah tradisi lokal: niat perorangan tidak terpisahkan dari niat kolektif. Ziarah perorangan sebaliknya memenuhi satu tekad yang jelas. Peziarah selalu mengunjungi sebuah makam keramat dengan suatu niat tertentu, entah untuk berkaul (bernazar), atau untuk memenuhi janji suatu kaul yang lalu. Niat-niat tersebut berupa permintaan yang diajukan kepada sang wali.

Ada peziarah—terutama mereka yang mendatangi keramat-keramat terpencil yang mirip pertapaan—yang berkhalwat selama beberapa hari, bahkan kadang-kadang beberapa minggu, dekat sebuah makam. Tujuan mereka bersemadi adalah menemukan ketenangan batin, atau menurut ungkapan mereka sendiri untuk "menyejukkan, menenangkan pikiran". Sementara para peziarah "lelana", baik santri-santri yang mencari jalan ke Tuhan, maupun "*drop out*" muda yang mencari pengetahuan atau kekuatan batin yang dapat mengangkat mereka dari lingkungan asalnya, berkelana dari satu makam ke makam lain dengan tujuan mencari peningkatan kehidupan batin. Dalam hal itu ziarah ke sebuah makam dapat saja merupakan satu tahap: begitu orang mengunjungi makam-makam keramat sebelum naik haji, begitu pula seorang peziarah dapat mengunjungi keramat seorang murid, seperti umpamanya Syekh Jangkung di Kayen, Pati, sebelum berziarah ke makam gurunya, Sunan Kalijaga.

Meskipun demikian kebanyakan peziarah mengunjungi makam-makam dengan tujuan menyelesaikan sebuah masalah materiil, khususnya masalah keuangan. Meminjam kalimat beberapa juru kunci, pengunjung-pengunjung adalah "orang yang mengalami kesulitan dan minta tolong".

Ada yang dilanda kesulitan materiil, atau mencari rezeki, terlilit hutang, menganggur, berurusan dengan pengadilan, bercekcok dengan suami atau istri—daftarnya mencakupi semua masalah kehidupan sehari-hari yang tidak dapat dipecahkan di lingkungan sosial biasa, dan itulah sebabnya dicari penyelesaiannya pada kekuatan gaib yang dianggap melekat pada wali atau makamnya. Namun suatu kenyataan patut dicatat: permintaan itu jarang menyangkut cacat badan atau penyakit. Ada keramat-keramat tertentu yang spesialisasi dalam hal itu: istri-istri yang dipermadukan oleh suaminya berkunjung ke makam Nyai Mas Gandasari di Panguragan, Cirebon; perempuan mandul berkunjung ke batu berbentuk lingga di situs Batu Celek di Cirebon; di Kudus, murid-murid pesantren yang ingin menghafal al-Qur'an berziarah ke makam Mbah Isam, seorang ulama yang tersohor karena pengetahuannya yang sempurna atas isi al-Qur'an. Tujuan yang paling lumrah, dan sekaligus paling sepele, adalah mencari nomor menang pada lotre. Makam Eyang Buda, di kuburan Karangkebolotan (Yogyakarta) atau kuburan kerajaan Banyusumurup sering didatangi dengan tujuan mendapat nomor lotre itu. Sebaliknya, kuburan-kuburan kerajaan yang besar, serta makam-makam Wali Songo, membanggakan diri karena tidak pernah dikunjungi dengan tujuan itu.

Dari Keramat ke Makam: Proses Islamisasi Ritus Ziarah Kuno

Kami telah berkali-kali menyebut ciri-ciri khas fenomena ziarah di Jawa (dan lebih umum di Indonesia) serta ketahanan dari berbagai kultus dan kepercayaan dari lapis historis sebelum kedatangan agama Islam. Ziarah sesungguhnya mencakupi suatu jangkauan praktik yang sangat luas, bermula dari pengagungan terhadap tokoh-tokoh agama hingga ke panggilan kekuatan-kekuatan gaib. Dalam hal terakhir ini, fenomena itu berbaur dengan praktik-praktik Jawa lainnya yang sama sekali tidak berkaitan dengan Islam, misalnya mengunjungi tempat keramat yang bersifat "pra-Islam". Tempat-tempat seperti itu masih banyak di Jawa. Ada yang dinyatakan sebagai makam Islam, agar sesuai dengan agama para pengunjung; ada yang sengaja ditambahi sebuah makam, supaya ziarah di tempat itu, atau pengeramatan si penguasa gaib setempat, dapat dikemukakan dan malah dianggap sebagai penghormatan kepada arwah seorang wali Islam; ada pula keramat yang memajangkan unsur-unsur Islam dan "pra-Islam" secara berdampingan.

Dilihat dari sudut islamisasi ritus-ritus yang dilaksanakan di tempat-tempat keramat, situs-situs di atas berkesinambungan: situs-situs itu adalah contoh dari suatu proses yang berlangsung sejak zaman islamisasi awal dan yang tetap berlangsung hingga kini. Beberapa contoh akan membuat hal ini lebih jelas.

Di desa Rengel, sekitar 30 kilometer di selatan kota Tuban, terdapat sebuah mata air bernama Ngerong, yang merangkap permandian dan tempat peristirahatan. Airnya memancur dari dalam gua batu karang yang berbentuk cerucut. Dalam goa itu terdapat sebuah kolam alam berisi penyu putih dan ikan; air mengalir ke luar melalui sebuah kali buatan yang dipakai penduduk setempat untuk mandi. Tempat ini, yang hingga kini masih dianggap keramat, berada di bawah tanggung jawab seorang juru kunci; ikan dan penyu tidak boleh diganggu, dan bekas sesajen dapat dilihat di mulut gua. Satu kisah perjalanan dari tahun 1822 menceritakan bahwa pada waktu itu gua itu berada di bawah perlindungan tiga ekor ular, katanya, "Pendeta-pendeta bertugas menjaga ular-ular itu serta penyu-penyu banyak yang tinggal dalam kolam-kolam yang ada di mulut gua; satu kawanan kera di sekelilingnya berada juga di bawah perlindungan mereka". Tempat itu merupakan tempat keramat tanpa nuansa Islam apa pun.

Di desa Karangkendal, Cirebon, terdapat makam Syekh Magelung; sekitar 150 meter dari makam itu ada satu tumpukan batu bata yang ditunjukkan sebagai sebuah makam berkat suatu permainan kata: yang disebut "*pusara*" (makam) tak lebih daripada suatu tempat alam yang keramat, yaitu suatu "*puser*" (pusar, pusat). Di Gunung Payung, di daerah selatan Cirebon, terdapat satu situs kuno berbentuk teras bertingkat di mana kini terdapat satu kolam dan satu situs purbakala "mikrolitik". Situs ini diberi tanda islamisasi fiktif yang amat sederhana, yaitu namanya diganti (kolam itu sekarang dipanggil Balong Wali Songo) dan situs mikrolitik diubah: batu-batu lempeng disusun secara memanjang antara dua batu tegak pendek, agar memberikan kesan suatu makam dengan dua batu nisan. Muslihat yang sama dipergunakan di Taman Karangkamulyan, antara Ciamis dan Banjar, di mana terdapat suatu peninggalan langka dari kerajaan Galuh: satu lapik arca Hindu yang dikeramatkan sebagai singgasana raja-raja zaman dulu ditempatkan di hulu suatu kumpulan batu yang disusun sedemikian rupa hingga kelihatan seperti makam, sedangkan situsnya dibubuhi macam-macam benda yang biasa ditemukan dekat makam keramat. Ketiga contoh di atas memperlihatkan usaha asimilasi tempat-tempat sakral alamiah atau historis sebagai keramat Islam.

Makam Sunan Prawoto adalah contoh dari tahap berikutnya dalam proses islamisasi. Di desa Prawoto, sekitar 25 km di timur kota Demak, dulu terdapat apa yang diperkirakan sebagai pasanggrahan Sultan Demak pada abad ke-16. Gedung itu sudah lama runtuh, namun sejumlah batu fondasinya yang ditemukan pada tahun 1979 dan kebetulan berorientasi utara-selatan dinyatakan sebagai makam salah seorang raja Demak, Sunan Prawoto. Desa itu tiba-tiba mempunyai seorang tokoh keramat: sebuah

cungkup didirikan di atas "makam" itu yang menjadi suatu pusat ziarah yang aktif. Desanya pun ikut menjadi terkenal.

Makam Gunung Jati merupakan situs campuran. Makam wali, yang tidak diragukan kesahihan historisnya, berdampingan dengan makam-makam orang yang tidak jelas asal-usulnya, makam-makam kosong, petilasan tokoh-tokoh mitis seperti Semar (yang boleh dijuluki "dewa pelindung" orang Jawa) dan bahkan suatu *puser* (tempat timbul dunia gaib)—berarti berbagai lapis kepercayaan bercampur satu sama lainnya, tetapi semua ritus bersifat Islam.

Dalam beberapa contoh seperti di atas, agak mudah melihat melalui akal mana keramat-keramat yang bersangkutan diberikan warna Islam, walaupun sifatnya tidak berubah. Namun kenyataan lebih kompleks oleh karena pengislaman suatu situs, kendati sedemikian elementer sehingga kelihatan direka-reka, sesungguhnya dapat merupakan awal dari perubahan praktik-praktik ritual dan dapat disertai peralihan kekuatan gaib dari situs sebagai tempat kepada wali sebagai seorang individu, kendati hanya wali rekaan saja.

Sikap kelompok Islam reformis menentang praktik ziarah tidak terbatas pada segi-segi "syirik"-nya tetapi menyangkut juga konsep ziarah itu sendiri. Sikap ulama Indonesia sebenarnya berbeda-beda dalam cara menilai kesahihan konsep dan praktik ziarah. Bahkan ada pertentangan yang nyata antara Nahdladul Ulama yang mewakili kelompok tradisionalis di satu pihak, dan Muhammadiyah yang merupakan penyambung lidah dari kelompok "modernis" dan rasionalis di lain pihak. Nahdlatul Ulama memperkenankan dan bahkan mendukung praktik-praktik yang memfokuskan perhatian masyarakat Islam pada tokoh-tokoh besar Islam Jawa, sedangkan Muhammadiyah sebaliknya menentang dengan gigih apa yang dianggapnya sebagai bidah: apabila mengunjungi makam-makam para mukmin dianjurkan agar berdoa demi keselamatan orang mati sambil menyadari nasib mereka masing-masing sebagai makhluk yang menuju ajal, dan mereka dilarang keras memuja orang mati ataupun mengalamatkan doa kepada mereka.

Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah didirikan pada permulaan abad ke-20 (masing-masing 1926 dan 1912), namun kedua organisasi ini mewakili dua aliran yang pertentangannya telah berabad-abad menjadi sumber gejolak dalam masyarakat Jawa dan yang masih terasa di semua lapisan sosial. Sudut pandang kaum reformis meluas melalui jalur pendidikan, dan sekali-sekali melalui kekerasan. Di banyak keramat kini terpajang papan bertulisan perintah, "berdoalah kepada Allah", bahkan ada juru kunci yang turut memperkuat perintah itu: di situs Gunung Muria, dekat Kudus, apabila disambut oleh salah seorang petugas yang banyak

jumlahnya itu, para peziarah digurui dan diperingatkan bahwa sang sunan tak lebih dari sekadar perantara. Kekerasan tadi bersifat sporadis dan pada umumnya berupa penghancuran keramat. Pada waktu gejolak-gejolak pasca-Gestapu 1 Oktober 1965, di mana militia-militia "Islam garis keras" mengambil andil yang besar di Jawa Tengah, banyak keramat konon dibakar di daerah tersebut.

Kesimpulan

Seperti nampak pada pembahasan di atas, fenomena ziarah telah, dan masih sedang, mengintegrasikan berbagai jenis ritus kepercayaan pra-Islam. Justru karena itu, fenomena ini mencakupi, dalam agama Islam sebagaimana dianut oleh semua peziarah, suatu realitas yang sangat beraneka, menurut kadar integrasi dan interpretasi ajaran Islam. Sudah jelas juga bahwa ziarah itu, dibandingkan praktik-praktik religius lainnya, memungkinkan ekspresi religius yang paling bebas. Di atas kami dengan sengaja memerikan tempat-tempat keramat yang ditunjukkan kepada kami sebagai makam keramat Islam tanpa membeda-bedakan tempat-tempat tersebut berdasarkan sifat kurang-lebih ortodoksnya masing-masing.

Apa kaitannya antara makam suatu pasangan suami-istri legendaris, di mana para peziarah biasa bersetubuh secara ritual dengan seorang pelacur, makam seorang raja Jawa yang diketahui telah membantai ribuan ulama, makam seorang mubalig besar yang penting perannya dalam penyebaran agama Islam, serta makam seorang sufi yang telah dengan gigih mencari tingkat penyatuan dengan Tuhan (*manunggaling kawula Gusti*) yang semuanya merupakan tempat ziarah? Di mata pengamat luar kaitan itu tidak ada. Tetapi bukanlah tugas si pengamat untuk menggariskan batas-batas dalam kesinambungan kepercayaan-kepercayaan yang terkait dengan makam-makam keramat itu. Cukuplah dicatat bahwa sejumlah orang muslim dengan hati yang tulus menganggap bahwa mereka dapat lebih baik bersembahyang di situ (memakai ritus-ritus yang dianggap cocok oleh mereka) daripada di tempat lain, bahkan lebih baik daripada di masjid, dan dengan demikian, melalui ziarah ke suatu makam, dapat didengar oleh seorang sahabat Tuhan (wali), kalaupun bukan oleh Tuhan sendiri yang di mata mereka terlalu maha besar dan tidak tergapai untuk memperhatikan kesulitan mereka sehari-hari.

MAKAM SUNAN GUNUNG JATI

Claude Guillot dan Henri Chambert-Loir

Sunan Gunung Jati adalah salah seorang Wali Songo. Silsilah legendaris menggambarkannya sebagai keturunan Nabi Muhammad. Dia diperkirakan lahir pada perempat terakhir abad ke-15 di Pasai, Aceh. Pasai termasuk daerah yang paling awal memeluk agama Islam di Nusantara dan menjadi salah satu kesultanan Melayu yang pertama pada akhir abad ke-13. Pada awal tahun 1520-an, Sunan Gunung Jati berangkat ke Mekkah dengan menumpang sebuah kapal niaga yang mengangkut rempah-rempah dari Sumatra ke Laut Merah. Dia bermukim beberapa tahun di Tanah Suci sambil melanjutkan pelajaran agama. Sepulangnya di Asia Tenggara, dia tidak mau kembali ke tanah asalnya, mungkin karena kesal melihat peran politik semakin besar yang dimainkan oleh orang Portugis, maka dia memilih pergi ke Demak, ibu kota suatu kerajaan Islam yang masih pada taraf awal ekspansinya dalam proses menguasai Tanah Jawa sambil mengikis mundur kerajaan Majapahit. Dibantu oleh putranya Hasanudin, selanjutnya Sunan Gunung Jati mempersiapkan ekspedisi militer Demak melawan Banten Girang yang menguasai Selat Sunda dan kemudian melawan ibu kota Pajajaran yang secara formal menguasai seluruh kawasan Jawa Barat. Selanjutnya Sunan Gunung Jati memilih berkedudukan di Cirebon, suatu pelabuhan yang menempati posisi perbatasan di antara kedua satuan politik-kultural Pulau Jawa, yaitu kawasan Jawa dan Sunda. Di situlah dia menjadi sejenis raja-pendeta dan menjadikan Cirebon sebagai pusat pengislaman. Tahun-tahun terakhir riwayat hidupnya agak gelap meskipun ada banyak cerita pujaan tentang dirinya. Tanggal wafatnya tidak diketahui; diperkirakan dia meninggal sekitar pertengahan abad ke-16. Dia dimakamkan di puncak sebuah bukit buatan, yaitu Bukit Sembung, yang khusus didirikan di pinggiran kota Cirebon, dekat sebuah bukit keramat yang dikenal dengan nama Gunung Jati. Nama gunung tersebut kemudian dijadikan julukan sang Sunan setelah dia meninggal, dan julukan itu tetap dipakai sampai sekarang ini.

Biografi di atas boleh dianggap sangat singkat, namun itulah data-data terlengkap yang ada tentang salah seorang penyebar agama Islam di Jawa yang terpenting.

Sunan Gunung Jati secara wajar dianggap sebagai wali pelindung Tanah Pasundan karena dia mengislamkan daerah itu, dan dari dialah berasal kedua dinasti Islam yang kemudian menguasai Jawa Barat. Dalam berbagai legenda kepribadiannya tentunya diliputi suasana ajaib dan dia konon pernah berbuat bermacam-macam karomah.

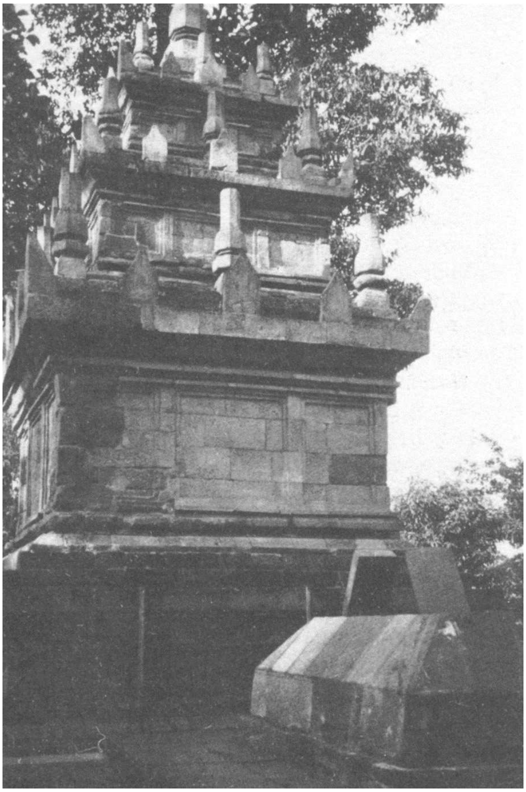
Makam Sunan Gunung Jati tampaknya sudah diziarahi rakyat setempat segera setelah kematiannya, walaupun kesaksian pertama tentang hal itu baru terdapat pada abad ke-17. Makamnya kini termasuk tujuan ziarah yang paling ramai pengunjungnya di seluruh Pulau Jawa.

Kompleks Keramat

Kompleks keramat Sunan Gunung Jati mencakupi kedua bukit tersebut di atas, yaitu Bukit Sembung dan Bukit Gunung Jati, yang hanya berjarak beberapa ratus meter. Bukit Gunung Jati bisa dipastikan sudah keramat pada zaman pra-Islam. Orang setempat masih mengenang bahwa api besar-besaran kadang-kadang dinyalakan di puncaknya, yang dianggap dan dikeramatkan sebagai *puser* alam. Kepercayaan-kepercayaan kuno sedikit demi sedikit telah diintegrasikan dalam kerangka Islam, namun bukit ini tetap mempunyai ciri sakral. Sebuah gua kecil (*kahf* dalam bahasa Arab) yang ada di atasnya rupanya melahirkan pengeramatan seorang tokoh yang diduga mitis bernama Datuk Al-Kahfi. Tokoh ini, menurut kisah rakyat, berasal dari Bagdad dan menjadi penyebar agama Islam yang pertama di Cirebon, kemudian putrinya dinikahkannya dengan Sunan Gunung Jati. Namun menurut *Sajarah Banten*, satu babad Jawa tentang sejarah daerah itu, Sunan Gunung Jati-lah yang mengislamkan bukit tersebut dan mendirikan di kakinya sebuah kompleks makam—yang masih dapat dilihat hingga kini—agar kesembilan Wali Songo dimakamkan di situ setelah wafat. Dengan demikian Bukit Gunung Jati tetap berfungsi sebagai pusar alam (dalam hal ini Pulau Jawa), walaupun sebagai pusar suatu wilayah yang telah diislamkan.

Sebuah tangga yang panjang dan berliku-liku memanjat lereng bukit, yang penuh dengan ratusan kuburan. Di kaki bukit terdapat beberapa mata air keramat yang dipakai oleh para peziarah untuk minum dan bersiraman.
Meskipun namanya dapat menimbulkan kerancuan, makam Sunan Gunung Jati tidak berada di Bukit Gunung Jati itu, tetapi di atas Bukit Sembung yang bersebelahan. Makam itu dapat dicapai—seperti lazimnya di kompleks makam yang besar-besar di Jawa—melalui serentetan teras dan halaman bertembok. Setiap halaman itu berisi kuburan yang di sana-sini

Makam Syeikh Dalem Arif Muhammad di depan sebuah candi Siwa di Leles, Jawa Barat.



Makam Syeikh Maulana Ishak, di bawah naungan pohon beringin, di Kraksaan, Jawa Timur.



disela oleh bangunan-bangunan kecil dari kayu, oleh karena banyak orang minta dikubur dekat makam seorang wali dengan mengharapkan perlindungannya di alam baka.

Untuk mencapai teras terakhir, yang tertutup sebuah atap, para peziarah harus melalui sebuah pintu, tempat mereka disambut oleh para juru kunci. Jumlah juru kunci itu amat besar: 123 orang, yang harus diangkat dengan persetujuan kedua kraton utama Cirebon, yaitu Kasepuhan dan Kanoman, meskipun dalam praktik, seperti di tempat sejenis lainnya, jabatannya diwariskan secara turun-temurun. Kelompoknya dikepalai oleh seorang *jeneng* yang dibantu oleh dua wakil atau *bekel*, yaitu *bekel tua* dan *bekel muda*, yang memimpin 120 *prajurit*. Para prajurit tersebut bertugas secara bergilir dalam regu 15 orang selama dua minggu berturut-turut, yaitu selama 14 hari setiap empat bulan. Ketiga pemimpin di atas bertanggung jawab atas pengelolaan keuangan situs, baik pendapatannya (berupa barang atau uang, yang dapat mencapai nilai yang sangat tinggi) maupun pengeluarannya (perawatan dan gaji). Semua juru kunci mengaku keturunan dari seorang bernama Patih Keling, yaitu menteri seorang raja India Selatan yang konon diislamkan oleh Sunan Gunung Jati sendiri. Tugas para juru kunci beraneka ragam. Mereka harus merawat kompleks dan sekaligus memberikan tuntunan dan informasi kepada peziarah, sehingga peran mereka mirip peran para pendeta atau pedanda karena di samping memanjatkan doa untuk pengunjung, mereka juga memberikan nasihat dan menyediakan berbagai barang keramat (tanah dari bukit itu, air suci, sisa beras dan lain-lain) yang dibawa pulang oleh peziarah sebagai tanda nyata dari berkah sang wali.

Teras ini, yang berada di bagian tengah lereng bukit, tertutup oleh sebuah tembok besar, yang dihiasi dengan berbagai piring dan mangkok porselin. Itulah batas kawasan yang terbuka untuk umum. Hanya keturunan sang wali yang boleh menaiki teras-teras terakhir dan masuk ke dalam cungkup makam. Para peziarah biasa, yang beribu-ribu jumlahnya, harus merasa puas dengan berdoa di depan gerbang kayu yang menutup jalan ke puncak bukit. Di kaki pintu gerbang itulah mereka menaruh bunga-bunga dan membakar kemenyan, dua ritus utama yang memang lazim pada acara ziarah di makam-makam di Jawa. Di depan gerbang itu juga—yang hanya dibuka pada waktu hari raya besar Islam—mereka membentangkan tikar untuk bersembahyang. Di dekatnya terdapat beberapa tempayan besar berisi air suci yang diambil para peziarah untuk diminum—satu ritus pokok lain ketika berziarah ke makam seorang wali. Seperti di Bukit Gunung Jati di atas, di kaki Bukit Sembung ini juga terdapat beberapa sumur berisi air suci.

Pada jarak sekitar 15 meter dari gerbang tadi, terlihat suatu pintu kayu yang diukir dengan gaya Tionghoa. Pintu itu membuka jalan ke makam istri legendaris Sunan Gunung Jati bernama Ong Tien, yang lebih dikenal dengan julukan Putri Cina. Makamnya juga tertutup untuk umum. Di depan pintu berkerumun peziarah keturunan Tionghoa, yang kebanyakan tidak beragama Islam. Ritus-ritus pun bernada Tionghoa: makanan dipersembahkan seperti di klenteng; kemenyan dibakar, batangnya tertancap dalam sebuah tempayan tembaga berisi pasir; uang receh bercampur bunga dilempar-lemparkan, dan sebagainya.

Sebagaimana lazimnya di kebanyakan tempat ziarah di Jawa, perbedaan agama tidak terasa menimbulkan masalah apa pun. Sering terdengar di Jawa bahwa para wali tidak begitu mempedulikan perbedaan-perbedaan kepercayaan. Namun ada juga sejumlah situs di mana berlaku ortodoksi yang lebih ketat; sinkretisme populer dikutuk dan luapan religius yang tak terkendali berusaha dikontrol.

Ziarah-Ziarah Terbesar

Makam Sunan Gunung Jati selalu ramai dipadati peziarah yang datang secara perorangan, atau dengan keluarga, atau pun sebagai rombongan dari satu desa atau satu tarekat yang mencarter bis bersama-sama. Kebanyakan peziarah hanya mengadakan kunjungan singkat, tetapi ada juga yang tinggal menyepi selama satu atau beberapa malam dalam kompleks. Di samping itu ada sejumlah ziarah besar pada hari-hari tertentu.

Setiap malam Jumat-Kliwon, orang berdesak-desakan pada malam hari di depan gerbang makam. Sementara acara sembahyang berlangsung di bawah pimpinan seorang imam, para peziarah—baik selama acara itu maupun sesudahnya—berbolak-balik ke sumur-sumur untuk disirami air suci.

Ziarah tahunan yang teramai berlangsung selama bulan Maulid. Pada waktu itu, seluruh kota Cirebon menjadi tempat pesta meriah yang dihadiri ratusan ribu orang. Pada kesempatan itu, semua tempat keramat dalam kota—yang sebagian besar berupa situs pra-Islam—disinggahi oleh para peziarah. Di antaranya terdapat kraton-kraton yang masih dihuni oleh keturunan sang wali. Disebabkan perkembangan politik di masa lalu, dinasti yang didirikan oleh Sunan Gunung Jati terpecah menjadi tiga cabang yang dahulu menguasai kota Cirebon dan daerah sekelilingnya. Masing-masing cabang itu memiliki kratonnya, sumur keramatnya, serta benda pusakanya berupa piring-piring keramik Tionghoa. Para kerabat dari ketiga cabang kerajaan tersebut dijunjung oleh masyarakat—terutama masyarakat desa—sebagai pewaris sang wali, meskipun mereka tidak memegang peranan politik lagi. Pada waktu perayaan bulan Maulid, benda-

benda pusaka digelarkan berarak-arakan di alun-alun masing-masing kraton itu. Itulah perayaan "panjang jimat".

Orang berlari-lari berdesakan dari alun-alun yang satu ke alun-alun yang lain untuk menengok piring-piring pusaka yang sebenarnya tertutup kain itu. Kemudian mereka masuk ke dalam kraton-kraton untuk menengok sejenak salah seorang yang dianggap sebagai keturunan hidup dari sang wali. Tokoh-tokoh yang dijunjung itu duduk tak bergerak di serambi menanti tanda penghormatan. Kemudian lagi orang ramai menuju taman kraton-kraton, untuk disiram dengan satu ember air dari masing-masing sumur keramat.

Selanjutnya semuanya menuju kompleks makam. Mereka mula-mula tawaf di sekeliling Bukit Gunung Jati, disusul penyiraman air suci yang diambil dari empat sumur, dan kemudian mereka menuju makam sang wali, di mana mereka sekali lagi disiram dengan satu ember penuh dari tiga sumur. Oleh karena ada tujuh sumur di kompleks makam dan tiga di ketiga kraton, setiap orang disirami sepuluh kali dengan air dari sumur-sumur pokok. Ada juga berbagai sumur sampingan yang tidak begitu banyak dipadati orang.

Pada saat seperti itu, kota Cirebon seakan-akan diliputi suasana religius yang tidak terkendali. Di mana-mana terlihat orang basah kuyup dan setengah telanjang yang berlari-lari tak karuan arahnya. Tidak jelas apakah sang wali yang telah mengeramatkan kota atau kesucian kota yang mengeramatkan sang wali. Namun tak dapat diragukan lagi bahwa kekhusukan orang-orang yang berkerumun sembari terbelalak mata dan basah-kuyup itu memberikan kesan spiritualitas yang luar biasa.

SEPUTAR MAKAM KIYAI TELINGSING DI JAWA TENGAH

Denys Lombard[1]

Kota Kudus di bagian utara Propinsi Jawa Tengah—tidak jauh dari Gunung Muria dan dekat Demak dan kota metropolitan Semarang—ternama karena pabrik rokok kretek[2] yang banyak jumlahnya serta arsitektur bata masjid agungnya yang bergaya Majapahit[3] yang melambangkan secara visual peralihan dari agama Hindu ke Islam, sehingga mengingatkan (dalam batas tertentu) nasib masjid agung Cordoba yang diubah menjadi katedral. Kota Kudus, yang mengambil namanya dari al-Quds, yaitu nama Yerusalem dalam bahasa Arab, sudah lama dikenal sebagai kota suci[4]. Dekat masjid agungnya terdapat makam Sunan Kudus, salah seorang mubalig utama pada abad ke-16, yang membantu penguasa Demak mendirikan kesultanan yang pertama dan yang mendakwahkan ajaran agama Islam di daerah sekitarnya. Makam keramat besar lainnya adalah makam Sunan Muria, yang terletak di puncak Gunung Muria, sekitar 20 kilometer dari Kudus.

Kompleks makam Kiyai Telingsing tidak seramai itu. Masjid kecil serta makam yang membentuk kompleks itu terletak jauh dari keramaian

---

[1] Waktu menulis karangan ini, Prof. Denys Lombard adalah profesor di École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) dan direktur École française d'Extrême-Orient (EFEO), Paris. Prof. D. Lombard meninggal pada awal tahun 1998.

[2] Tentang industri rokok kretek, lihat L. Castles (1967).

[3] Setahu kami, belum ada kajian arsitektural tentang masjid yang luar biasa ini, yang nampak sebagai suatu bangunan bergaya campuran yang menggabungkan unsur-unsur arsitektur batu bata "ala Majapahit" (terutama pada menara yang terkenal serta berbagai candi bentar) dengan unsur-unsur yang jauh lebih modern (dari abad ke-19 dan ke-20) termasuk sebuah kubah. Tidak jelas apakah gedung ini berupa suatu bangunan Hindu yang dirubah atau sebuah masjid kuno yang dimodifikasi pada periode mutakhir.

[4] Lihat M. Bonneff (1980).

pusat Kudus, dekat sebuah sungai yang kini mengalir di sebelah barat kota dan dulu mungkin sekali merupakan pusat lalu lintasnya. Kampung tempat kompleks itu disebut Kampung Sunggingan, yaitu “kampung tukang kayu” (dari kata *sungging*, juru ukir dan tukang kayu) karena menurut cerita lokal, Kiyai Telingsing adalah tukang kayu keturunan Tionghoa yang sesungguhnya bernama The Ling Sing. Dia hidup pada zaman Sunan Kudus dan, sebagai sahabatnya, dia konon membantunya menyiarkan agama Islam di daerah itu serta juga menyebarkan teknik-teknik perkayuan.

Tidak ada sumber sejarah satu pun tentang tokoh yang khas ini dan rujukan bibliografis pun sangat minim. Dia disebut sekilas oleh de Graaf dan Pigeaud dalam karya mereka tentang “kerajaan-kerajaan Islam pertama di Jawa”[5], dan kami hanya berhasil menelusurinya dalam buletin *Piti* (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia)[6]. Melihat betapa peka masalah “Islam Tionghoa” di Nusantara[7] serta betapa rumit masalah di sekitar sejarah peralihan teknologi dari Tiongkok ke Jawa[8], cukup berfaedah kiranya kalau memperhatikan makam Kiyai dan tukang kayu dari utara itu.

Untuk pergi dari Masjid Agung ke Kampung Sunggingan, jalan yang paling mudah adalah melalui Jalan Dr. Wahidin. Dekat No. 86 jalan itu terdapat suatu peninggalan yang aneh dan sama sekali tidak dikenal yang disebut *masjid bubar*, maksudnya “masjid runtuh”. Hanya tembok barat dan selatan yang masih tersisa pada gedung kecil dari bata dan bersegi panjang itu (lihat foto). Pada tembok barat dapat dilihat apa yang tidak syak lagi merupakan bekas sebuah mihrab: keadaan bagian dalamnya cukup baik, sedangkan dari luar jelas terlihat bagian tembok yang menjorok ke luar. Hiasan bangunan itu, terutama pola bersegi enam yang juga terdapat di Sendang Duwur dan Mantingan[9] patut diteliti, namun tak dapat diragukan bahwa situs ini adalah sejenis mushola dari abad ke-16, meskipun gayanya khas Majapahit.

---

[5] Lihat H.J. de Graaf & G.Th. Pigeaud (1974, hlm. 97 dan cat. 98).

[6] Lihat “Kyahi Telingsing awal Islam”, dalam A. Syamsudin (ed., 1972, hlm. 115-118).

[7] Lihat D. Lombard & Cl. Salmon (1985).

[8] Lihat D. Lombard (1990, jil. II, bab berjudul: “Le legs chinois”, hlm. 213-282). Dalam buku terjemahan Indonesianya (2005, Bab II berjudul “Warisan Cina”, hlm. 243-337).

[9] Kedua bangunan Islam ini (yang sayangnya telah dipugar secara berlebihan hingga struktur asalnya terombak) adalah yang paling kuno di pesisir Jawa. Pola dekoratif bersegi enam, yang kadang-kadang seperti di sini dihiasi suluran berlekuk-lekuk, terdapat juga di Sendang Duwur dan di Mantingan, serta juga di makam-makam paling kuno dari para sunan Giri (dekat Surabaya). Tentang Sendang Duwur, lihat Uka Tjandrasasmita (1975).

Selain pola-pola bersegi enam di atas, yang menurut kami adalah tanda pengaruh dari “utara”, tidak ada alasan untuk mengaitkan *masjid bubar* ini dengan Kiyai Telingsing, maka mari kita melanjutkan perjalanan sampai ke Masjid Kiyai Telingsing, dua ratus langkah ke selatan. Sayangnya masjid itu telah dipugar seluruhnya pada bulan Mei 1984 sehingga bangunan modern yang ada sekarang ini tidak mengandung informasi tentang bentuk aslinya. Bedug dan tongtong[10] pun, yang dipasang sejajar untuk memanggil jemaah agar bersembahyang, sama sekali baru.

Makam Kiyai Telingsing terletak beberapa langkah dari masjid itu, di batas Kampung Sunggingan, dan sangat lain keadaannya. Dilihat dari luar, makam itu tampak seperti bangunan besar biasa berbentuk huruf T dan tertutup oleh atap dari genteng biasa. Namun ternyata bangunan itu sesungguhnya adalah sebuah cungkup[11] modern yang menutupi dan melindungi beberapa unsur yang jauh lebih kuno. Tertulis di dalamnya bahwa keramat itu telah dipugar pada tanggal 29-4-1964, tetapi sulit diketahui apakah cungkupnya dibangun atau hanya diperbaiki pada waktu itu.

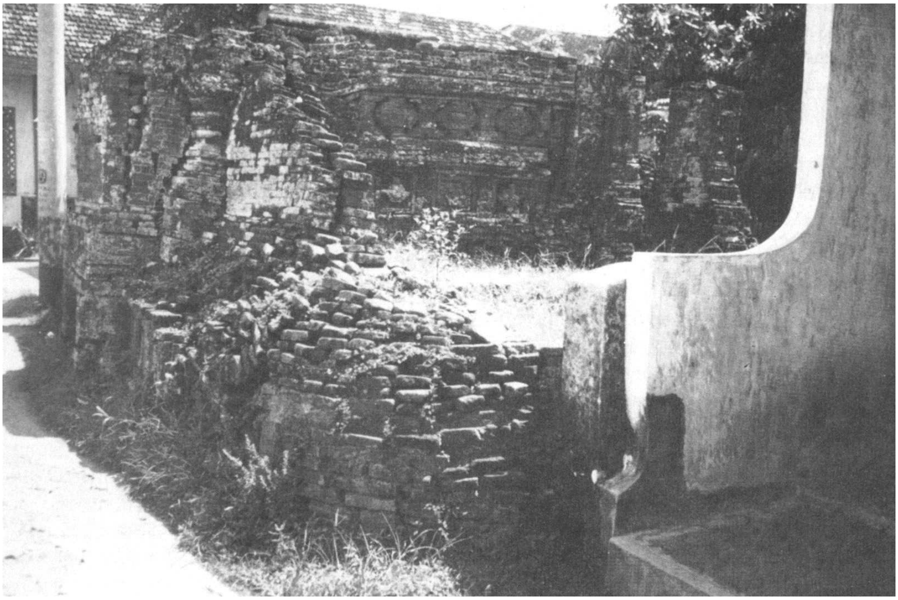
Seluruh bangunannya didirikan menurut sebuah poros utara-selatan. Bagian kuno merupakan suatu ruang inti berbentuk memanjang dan suatu serambi. Dalam ruang inti terdapat dua makam, yaitu makam Kiyai Telingsing dan makam salah seorang sahabatnya yang tampaknya tidak dikenang lagi namanya. Tidak ada makam dalam serambi, tetapi terdapat dua buah lagi di sisi kirinya dan sebuah lagi di sisi kanannya. Serambinya dikelilingi dua deretan tembok rendah (1,5 m) dari batu bata yang diselingi oleh pilar-pilar dari batu bata juga yang bagian atasnya secara kasar berbentuk limas. Kita teringat pilar-pilar serupa di Masjid Panjunan di Cirebon[12]. Kedua tembok itu tak terputus di sebelah kiri (barat), tetapi di sebelah kanan (timur) disela oleh sebuah tempat wudu kecil, dengan sebuah bak air yang airnya datang dari sebuah sumur di luar.

---

[10] Bedug (sebagai gendang besar yang dipasangi kulit hewan [sapi atau kambing]) ada di mana-mana, sedangkan tongtong lebih jarang. Tongtong (kentongan) ialah tabuh yang terbuat dari sepotong batang pohon yang diambil bagian tengahnya dan dipukul dengan sebuah palu kayu. Di sejumlah masjid di Pesisir, kita masih dapat melihat sejenis tongtong berupa ikan (yang kemungkinan besar berasal dari *muyu* atau “ikan kayu” yang ada di klenteng-klenteng Tionghoa).

[11] *Cungkub* dalam bahasa Jawa setempat.

[12] Tentang masjid yang sangat menarik ini, yang kemungkinan besar dibangun juga pada pertengahan abad ke-16, lihat terutama: L.F. Brakel & H. Massarik (1982, hlm. 119-134).



Masjid Bubar di Kudus.



Makam Kiyayi Telingsing.

Makam-makam telah dipugar tak lama berselang dan kini tertutup tegel putih. Pada batu nisan, yang biasanya diselubungi kain putih, tidak terlihat tulisan atau motif hiasan yang berarti. Dari sudut informasi, nol.

Namun kemiripan dengan tembok Masjid Panjunan di Cirebon sangat mencolok dan patut dipertimbangkan. Nama Sunggingan berasal dari *sungging*, yaitu tukang kayu, sedangkan nama Panjunan berasal dari *jun* yang dalam bahasa Jawa berarti sejenis guci besar. Dengan demikian ada dua kampung pertukangan, yang pertama di Kudus untuk tukang kayu dan yang kedua di Cirebon untuk tukang gerabah[13], di mana pada pertengahan abad ke-16 didirikan dua bangunan religius dengan gaya arsitektur yang serupa.

Suatu unsur lain harus diperhatikan, yang juga terkait dengan Tiongkok, yaitu kunci dari kayu di pintu serambi Telingsing yang sangat khas dan jelas memperlihatkan pengaruh dari "utara"[14].

Kalau sampai di sini saja, Kiyai Telingsing tetap kabur sosoknya, dan kami boleh dikecam karena membesar-besarkan beberapa petunjuk sepele.

Tetapi sang juru kunci, yang tergugah melihat seorang asing asyik menaruh minat pada sang walinya, tiba-tiba mencarikan satu naskah berupa dua halaman ketikan yang tertanggal 8 Rabiulakhir 1406 (20 Desember 1985) dan ditandatangani oleh Haji Zawawi Mufid, pengurus Yayasan Pendidikan Islam Kyai Telingsing[15].

Di atas kertas bermutu bagus dan berkop surat yayasan itu (yang didirikan di depan notaris pada tanggal 5 Februari 1974 dan beralamat di Sunggingan 156, Kudus) dikisahkan "riwayat hidup Mbah[16] Kyai Telingsing". Berikut ini adalah beberapa kutipan dari naskah itu[17]:

> Jauh sebelum Kerajaan Islam Demak didirikan, suatu peristiwa menggemparkan daerah Kudus.... Pada satu hari, ketika Kanjeng Sunan Sungging

---

[13] Sebenarnya di kota Kudus sendiri terdapat kampung Panjunan (catatan penerjemah).

[14] Kunci kayu itu langka di Jawa dan hanya ditemukan di tempat-tempat yang mengalami pengaruh besar dari Tiongkok. Misalnya kami telah melihat kunci serupa di rumah-rumah petani peternak babi di daerah Cibinung (Jawa Barat), yang asal Tionghoanya diketahui dengan jelas.

[15] Masjid Kiyai Telingsing, yang wakafnya menurut juru kunci pernah digugat pada tahun 1964, kini mengelola juga satu madrasah kecil yang mempunyai 25 murid.

[16] Seperti *Kiyai*, *Mbah* adalah panggilan kehormatan untuk seorang "guru".

[17] Kutipan-kutipan di bawah ini diterjemahkan kembali dari bahasa Prancis berhubung teks aslinya telah hilang (catatan penerjemah).

sedang main layang-layang[18], dia tiba-tiba ingin menjelajah seluruh Nusantara. Maka dia memanjat benang layang-layangnya....

Ketika The Ling Sing sudah dewasa, pada suatu hari ayahnya berkata kepadanya,

- Jika kau ingin menjadi orang baik di dunia ini dan di akhirat, kamu harus ikut jejak saya.
- Apa yang ayah maksud?
- Kau harus pergi ke negeri Nusantara, karena saya pernah hidup di sana.

Maka berangkatlah The Ling Sing dan sampailah ke tempat tersebut. Lalu dia mulai berdakwah, tetapi itu bukan hal yang mudah karena agama Hindu masih bercokol di seluruh daerah Kudus.

Kerajaan Majapahit runtuh pada tahun Saka 1400 (yaitu tahun 1478 Masehi)[19] dan rajanya yang terakhir adalah Raja Brawijaya Kelima. Kemudian anaknya, Raden Patah, mengambil alih kekuasaan dan mendirikan Kerajaan Demak, yaitu kerajaan Islam yang pertama dan pusat penyebaran agama Islam…

Pada suatu hari semua wali[20] bermusyawarah, yaitu Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Demak, dan lain-lainnya... dan mengambil keputusan untuk mengangkat Jafar Shodiq sebagai Sunan Kudus. Maka Sunan Kudus mulai berdakwah di daerah Kudus dan segera bertemu dengan "kakaknya", yaitu Ki Ageng The Ling Sing (atau Mbah Kiyai The Ling Sing) yang telah berdakwah lebih dulu di daerah itu. Dengan memakai berbagai taktik dan strategi yang berani, mereka bersama-sama berhasil mengislamkan seluruh daerah tersebut. Berita tentang sukses dakwah mereka terdengar oleh wali-wali lainnya yang segera datang ke Kudus. Maka Sunan Bonang memutuskan agar Sunan Kudus menjadi wakil resmi Demak di daerah itu…

Pada satu hari, ketika Sunan Kudus menjamu beberapa tamu dari Tiongkok, dia meminta The Ling Sing agar membuatkan mereka sebuah

---

[18] Menarik juga bahwa layang-layang disebut di sini, karena merupakan barang yang asalnya khas Tionghoa (lihat D. Lombard 1990, hlm. 269; terjemahan Indonesia, 2005, hlm. 317).

[19] Yang dikutip di sini lagi-lagi versi tradisionalnya. Sesungguhnya Kerajaan Majapahit bertahan sampai awal abad ke-16. Pernyataan berikutnya juga bertujuan memperkokoh legitimasi Demak, yaitu cerita yang menampilkan Raden Patah, penguasa Islam yang pertama di Demak, sebagai putra Raja Brawijaya Kelima, raja terakhir Kerajaan Majapahit. Raden Patah memang tokoh bersejarah tetapi Brawijaya diragukan historisitasnya.

[20] Maksudnya Wali Songo yang dianggap telah memperkenalkan agama Islam di Jawa. Berbagai tradisi mengisahkan bahwa mereka lazim mengadakan musyawarah, umumnya di masjid agung Demak, untuk mengambil keputusan secara mufakat.

> hadiah yang sesuai. The Ling Sing membuat sebuah kendi[21], yang hiasannya terletak di bagian dalam. Ketika Sunan Kudus melihat kendi itu yang tampak biasa saja, dia marah dan melemparkannya ke tanah. Kendi itu terbelah, dan barulah kelihatan kaligrafi yang ada di dalamnya, termasuk kalimat syahadat. Sunan Kudus mafhum. Walaupun pengetahuannya tentang agama dan tasawuf lebih tinggi, sudah jelas bahwa Kiyai The Ling Sing adalah gurunya dalam hal kewalian....

Teks di atas—yang betapapun barunya, adalah teks yang paling menarik yang kami temukan tentang Kiyai Telingsing—bukan hanya menceritakan bahwa Kiyai Telingsing adalah seorang keturunan Tionghoa semata-mata, tetapi juga bahwa dia adalah pendakwah agama Islam yang pertama. Dia digambarkan sebagai anak seorang bernama Sunan Sungging (apakah orang Jawa atau orang Tionghoa?) dengan seorang perempuan Tionghoa. Dia lahir di negeri Tiongkok dan disuruh oleh ayahnya datang ke daerah Kudus untuk menyebarkan agama Islam, *sebelum* para wali pertama mulai berdakwah dan *sebelum* kesultanan Demak didirikan. Sementara Sunan Kudus yang—patut diingat—dipandang sebagai salah seorang tokoh mitis utama dari sejarah penyebaran agama Islam di Jawa, dan tidak syak lagi merupakan tokoh kota Kudus yang paling tersohor, ternyata dalam cerita di atas tampaknya dia memandang Kiyai Telingsing sebagai "kakak" dan gurunya.

Kunjungan singkat pada makam Kiyai Telingsing ini memang tidak banyak menambah pengetahuan kita tentang praktik Islam di Jawa. Dari sudut agama, makam ini tidak banyak berbeda dari makam-makam keramat lain, dan kelihatan tidak akan menjadi tujuan sebuah ziarah besar seperti misalnya keramat Sunan Muria[22]. Menurut juru kuncinya, ada juga sejumlah peziarah perorangan yang datang dari Surabaya, Bandung, atau bahkan dari Sumatra, tetapi "belum ditetapkan hari ulang tahunnya".

Namun demikian, situs ini menarik untuk informasi tidak langsung yang kita dapatkan tentang keikutsertaan orang Tionghoa dalam proses islamisasi pesisir utara Pulau Jawa, sebuah masalah yang tiada habis-

---

[21] Kendi adalah tempat minum dari gerabah yang dipakai untuk minum secara bergilir. Kendi umum berbentuk lonjong dan bercerat khas, tampaknya mulai tersebar pada zaman yang sama dengan agama Buddha.

[22] Lihat C. Guillot & H. Chambert-loir (1993, hlm. 97-110).

habisnya menimbulkan kontroversi... Kisah menarik mengenai Kiyai Telingsing di atas, yang masih diceritakan pada tahun 1985, adalah juga contoh yang mempesonakan tentang kelanggengan ingatan kolektif satu kelompok masyarakat[23].

[23] Kerajinan kayu telah hilang di daerah Kudus (bisa diamati bahwa tema itu pun lenyap dari versi baru cerita tentang Telingsing, yang diperkenalkan sebagai pembuat kendi), namun kerajinan itu merupakan salah satu kegiatan pokok kota Jepara, yang terletak di pinggir laut, kira-kira 35 km ke sebelah barat laut. Sedangkan kota Kudus kini membanggakan kerajinan lain, yang juga berasal dari Tiongkok, yaitu kerajinan bordir.

TURKI DAN ASIA TENGAH

Thierry Zarcone[1]

> Untuk mengerti bagaimana sesungguhnya agama Nasrani di mata orang Sicilia, mari kita kutip kalimat Sainte-Beuve ketika berbicara tentang Montaigne, "Walaupun Montaigne dapat dianggap seorang Katolik yang baik sekali, namun dia jelas bukan seorang Nasrani".
>
> Leonardo Sciascia[2]

Dengan kalimat singkat ini, Leonardo Sciascia, penulis novel dan esai kelahiran Sicilia, menyerang klise yang menyatakan bahwa Sicilia adalah pulau yang sangat Katolik; bahkan dia menambah bahwa dia tidak percaya bahwa orang Sicilia setia pada agama Nasrani, dan dia berkesimpulan, "Sudah terbukti bahwa Sicilia tidak bisa dikatakan sebuah pulau Nasrani; seperti dikatakan, kali ini, oleh Montaigne tentang Kaisar Romawi Julianius Sang Murtad: sudah lama kepercayaan pra-Nasrani (paganism) terpendam dalam hatinya, karena.... Coba tebak. Karena sudah lama agama Nasrani memungkinkan letupan-letupan kepercayaan kuno (paganism), dalam artian yang paling umum dari kata 'paganism' itu...".

Walaupun tidak sampai sejauh seperti yang dikatakan Leonardo Sciascia, dapat dikatakan bahwa situasi di wilayah peradaban Turkik[3] agak

---

[1] Penulis adalah ahli peneliti di CNRS serta di Institut Studi Turki, Universitas Paris III, Paris. Dalam artikel ini nama-nama diri dan istilah teknis baik Arab maupun Parsi dialihaksarakan menurut aturan-aturan transkripsi Arab dengan beberapa penyederhanaan (tanpa tanda-tanda diakritik dsb.). Untuk nama dan istilah Turki Usmani pengalihaksaraan mengikuti Redhouse (1968); nama dan istilah Turkik modern (setelah 1928) ditulis tanpa alih aksara (dengan sedikit perkecualian karena kesulitan penulisan); nama dan istilah dalam bahasa Turkik Asia Tengah (Uzbek, Azeri, Tatar dst.) dan dalam bahasa Parsi Tajikistan dialihaksarakan menurut sistem E. Allworth (1971).

[2] "Fêtes religieuses en Sicile", dalam Sciascia (1975, hlm. 165).

[3] Dalam terjemahan artikel ini istilah "Turkik" dipakai untuk semua suku bangsa yang bahasanya serumpun dengan bahasa Turki, sedangkan istilah "Turki" dipakai

mirip dengan situasi di pulau Lautan Tengah di atas. Strata pra-Islam—apapun julukannya: animis, syamanis, Buddhis, dan lain-lain—tidak pernah tertutupi dan terserap secara total oleh Islam; sebaliknya Islam ragam Turkik-lah yang diberi warna khas oleh strata dasar yang pra-Islam itu. Betapapun kelihatan sebagai suatu paradoks, situasi ini mirip dengan Sicilia yang "sangat Katolik" di atas. Kesultanan Turki Usmani, salah satu kemaharajaan besar terakhir di bumi kita, yang juga dipimpin oleh seorang Khalifah, justru mengaku sampai tahun 1924, sebagai pelopor ortodoksi Islam dan mazhab Hanafi. Dalam kajian tentang tradisi ziarah ke makam wali di bawah ini, akan kami perlihatkan bahwa ragam Islam yang berlaku di kawasan Turkik—salah satu yang paling luas dari dunia Islam—tidak memiliki batasan yang jelas; sebaliknya, Islam itu selalu berubah-ubah, seakan belum diasimilasikan oleh mentalitas lokal, dan senantiasa disentuh berbagai kepercayaan. Hal-hal itulah sesungguhnya sumber originalitas dari ragam tradisi ziarah tersebut.

Islam Turkik Sebagai Sinkretisme Agama; Kunci Sistem Wali

Wali-wali dari Islam Turkik ditemui di satu wilayah yang terbentang dari oasis-oasis Turkistan Timur sampai ke Eropa Timur. Bangsa-bangsa Turkik berasal dari daerah yang kini membentuk Mongolia, di mana mereka sudah dikenal dengan nama "Turk" sejak abad ke-6. Ekspansinya ke barat membawa mereka sampai ke batas Kemaharajaan Byzantium pada abad ke-11 dan sampai ke daerah Balkan mulai abad ke-14[4]. Sepanjang periode itu mereka senantiasa bersentuhan dengan berbagai agama. Pada awalnya bangsa-bangsa itu menganut kepercayaan animis dan syamanis. Kemudian, walaupun tidak pernah tercapai kebulatan dalam hal ini, suku-suku atau kelompok-kelompok Turkik memeluk entah agama Buddha, agama Manuisme[5], atau agama Nasrani aliran Nestorian, meskipun sebagian dari mereka tetap menganut kepercayaan-kepercayaan leluhurnya. Walaupun ketiga agama "besar" di atas mempunyai pengaruh yang paling besar atas suku bangsa Turkik sebelum dan selama perkembangan agama Islam, agama Tao dan agama Majusi (Zoroastrian) juga meninggalkan

---

dalam artian lebih sempit, yaitu yang hanya menyangkut republik Turki (catatan penerjemah).

[4] Mengenai sejarah bangsa-bangsa Turki, kami merujuk kepada W. Barthold (1945) dan sintesis yang sangat berguna oleh P.B. Golden (1992).

[5] Manuisme (al-Mānawiyah, Manicheanism) adalah Agama dualisme yang didirikan oleh seorang pangeran Persia, Manu/Mānī bin Fātik (216-274 M). Manu mengklaim bahwa ajarannya merupakan penyempurnaan terhadap ajaran Zoroaster, Yesus, dan Buddha (catatan penerjemah).

bekas. Pada akhir abad ke-7 dan permulaan abad ke-8, justru ketika Islam sedang memperkuat posisinya di Timur Tengah, agama Manuisme dan agama Nasrani makin kokoh juga kedudukannya di Asia Tengah. Namun ada kemiripan kosa kata dalam ajaran Manuisme dan ajaran agama Buddha; misalnya sudah terbukti bahwa istilah *Burkhan* yang dipakai dalam bahasa Turki untuk menyebut Sang Buddha atau arca-arca Buddhis, dipakai pula oleh penganut agama Manuisme untuk menyebut orang-orang suci mereka. Seperti ditulis oleh W. Barthold, tak dapat disangkal bahwa kedua agama, Buddha dan Manuisme saling mempengaruhi[6]. Pada abad ke-10, agama Buddha sudah unggul atas agama Manuisme di tengah suku bangsa Uigur.

Islam baru memperlihatkan tanda kemajuan pada abad ke-9 dan ke-10 ketika muncul dinasti Turkik Islam yang pertama, yaitu dinasti Qara-Khan[7]. Namun kedudukan agama Islam di Asia Tengah baru tampil kuat pada abad ke-15. Kasus dinasti Qara-Khitai menunjukkan betapa rumit situasi religius dan kultural di kawasan itu. Suku bangsa Qara-Khitai pada awalnya, yaitu pada abad ke-10, diketahui bermukim di Tiongkok Utara; kemudian mereka menundukkan suku bangsa Uigur dan Qara-Khan muslim hingga, antara abad ke-12 dan sampai periode ekspansi Mongol, berhasil menguasai suatu wilayah yang sangat luas, yang terbentang antara Turkistan Timur dan Khwarizm. Ciri khas dari suku Qara-Khitai adalah bahwa mereka berkultur Tionghoa. Hal itu tidak menghalangi perkembangan agama Islam di daerah taklukannya, malah sebaliknya. Dinasti Qara-Khitai juga mendukung perpaduan antara beraneka unsur kultural dari suku-suku jajahannya[8].

Di penghujung lain kawasan ekspansi suku bangsa Turkik, yaitu di Barat, suku-suku Oghuz dan Seljuk bersentuhan dengan kepercayaan-kepercayaan yang sama sekali berbeda, yaitu sekte Syiah Dua Belas[9], sekte

---

[6] Barthold (1945, hlm. 45).

[7] Mengenai munculnya Islam di kalangan bangsa Uighur, lihat C.E. Bosworth, "Ilek-khāns ou Kara-khānides", dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. III, hlm. 1140-1144; H. Akira (1978); E. Esin (1980, Bab V, "The Conversion of Turks to Islam, Early Period: VIII-Xth Centuries", hlm. 157-179; dan Bab VI "The Hākānid Turkish Civilization: IX-XIIIth Centuries", hlm. 181-202); J.-P. Roux (1984, hlm. 39-45).

[8] *Idem*, hlm. 99.

[9] Syiah Dua Belas atau Itsnā 'Asyariyah adalah aliran Syiah yang mengakui adanya dua belas Imam, mulai dari 'Ali bin Abī Thālib sampai Muhammad al-Mahdī (catatan penerjemah).

Isma'iliyah[10] serta agama Nasrani cabang Byzantium; mereka kadang-kadang memeluk agama itu, atau paling sedikit telah meresap unsur-unsur pokoknya. Ketika periode dominasi Mongol dimulai pada abad ke-13, perkembangan hubungan antaragama lebih intens lagi. Sebagian besar orang Mongol menganut kepercayaan syamanis; ada juga yang menganut agama Nasrani aliran Nestorian, dan keluarga kerajaan dan elite pemerintahan bahkan condong ke agama Buddha. Selain itu, ada juga Islam yang tetap sangat kuat di antara bangsa-bangsa terjajah. Akan kita lihat di bawah bahwa syekh-syekh sufi memainkan peran yang menentukan dalam peralihan agama sebagian pemimpin (*khān*) Mongol ke agama Islam.

Pada masa kini tampak suatu perbedaan sosio-kultural yang jelas di paling sedikit dua kelompok suku bangsa Turkik Islam. Kelompok suku bangsa yang menempati lembah Volga (Tatar), kawasan Timur Lautan Kaspia (Turkmen) dan kawasan Timur Amu Daria (Uzbek, Kazakh-Kirghiz, dan Uigur); dan kelompok suku bangsa yang menetap di Azerbaijan, di Republik Turki dan di Balkan. Akan tetapi, apa pun perbedaannya, tak diragukan lagi terdapat kesatuan religius di antara mereka, yaitu semua menganut agama Islam, semua memiliki dasar kepercayaan kuno pra-Islam, dan semua diresapi oleh berbagai sistem kepercayaan yang ditemui sepanjang gerak migrasi mereka ke selatan (agama-agama Buddha, Manuisme, Tao, Nasrani aliran Nestorian) ataupun ke barat (sekte Islam Syiah Dua Belas dan Isma'iliyah serta agama Nasrani Byzantium).

Sinkretisme yang Mana?

Ragam-ragam agama—termasuk ragam Islam yang melandasi perkembangan tradisi ziarah ke makam wali di wilayah Turkik—yang dianut oleh bangsa-bangsa Turkik dan Mongol pada umumnya disebut sinkretis. Penggunaan istilah sinkretis itu, meskipun tepat, harus didefinisikan secara lebih rinci. Satu abad sebelum bangsa Qara-Khan memeluk Islam, bangsa Uigur di Mongolia sudah mengangkat agama Manuisme menjadi agama resmi mereka. Namun peralihan agama tersebut tidak membuat mereka meninggalkan kepercayaan-kepercayaan leluhur mereka. Louis Bazin menulis bahwa, "Agama dengan panggilan universal ini (Manuisme) sesungguhnya adalah suatu agama yang mengkombinasikan — dalam suatu

---

[10] Kaum Syiah Isma'iliyah mempercayai bahwa setelah Imam keenam, Ja'far al-Shādiq, meninggal, hak keimaman menurun kepada cucunya Muhammad bin Isma'il bin Ja'far. Walaupun Isma'il meninggal lebih dahulu daripada Ja'far, hak keimaman tetap berada pada jalurnya, bukan berpindah kepada adiknya, Mūsā al-Kāzhim, sebagaimana dipercayai kaum Dua Belas (catatan penerjemah).

konstruksi kompleks dan mempesonakan — unsur-unsur dari tradisi-tradisi Buddha, Majusi, dan Nasrani aliran gnostik dengan tambahan-tambahan baru berdasarkan wahyu yang diterima oleh Manu sendiri[11]. Setelah diusir dari Mongolia menuju Turkestan Timur, bangsa Uigur pada akhirnya meninggalkan agama Manuisme dan memeluk agama Buddha. Sang Mani diintegrasikan ke agama itu sebagai salah satu Buddha-nya (Manu Burkhan). Kemiripan doktrin yang ada antara kedua agama itu, yaitu kepercayaan akan perpindahan atma dan terutama ciri "agama penyelamatan" yang nampak dengan jelas pada kedua system itu, mempermudah pembauran itu. Namun kepercayaan-kepercayaan Turkik yang kuno tidak hilang semua. Dewa Langit *Tengri* tetap dipuja, sebagaimana juga "tanah serta air suci" (*ïduk yer-sub*)[12]. Penggunaan nama *Tengri* dipertahankan di kalangan Mongol Buddha, dan bahkan ditemukan juga, di samping Allah, di antara suku bangsa Islam Turkik, terutama suku-suku pengembara yang menempati daerah barat dan timur Sungai Sir Daria[13]. Di Republik Turki sendiri, istilah *Tanrï* (padanan Tangri dalam bahasa Turki) masih dipakai sebagai sinonim untuk kata Allah[14].

Di mata Louis Bazin, agama Manuisme Uigur sebenarnya, dan apa pun kecenderungan sinkretisnya, tetap setia kepada doktrin Manu. "Doktrin ini", tulisnya, "bukanlah sinkretisme kombinatif, yang menggabungkan begitu saja, tanpa mengubahnya, berbagai ajaran religius yang ada sebelumnya, melainkan merupakan suatu penafsiran baru dari ajaran-ajaran itu ke dalam suatu "wahyu tertinggi" yang final, sejenis makrifat sempurna yang membentuk suatu sistem bulat, yang dirumuskan sebagai "penemuan kembali Kebenaran hakiki"[15]. Sinkretisme pra-Islam ini adalah pertanda bakal munculnya sinkretisme bercorak Islam, dan terutama Islam mistis: ragam Islam tersebut akan menghadapi kepercayaan-kepercayaan non-Islam seperti agama Manuisme menghadapi kepercayaan-kepercayaan Timur Jauh.

Harus ditekankan di sini bahwa sinkretisme tersebut tumbuh atas tradisi toleransi religius, yang sejak dini merupakan salah satu ciri khas dari bangsa-bangsa daerah steppa, termasuk bangsa-bangsa Turkik dan Mongol. Irène Mélikoff, yang mempelajari gerakan-gerakan religius

---

[11] L. Bazin (1991, hlm. 24). Mengenai agama-agama universal di kalangan bangsa-bangsa Turki dan Mongol, lihat juga J.-P. Roux (1984, hlm. 31-39).
[12] *Idem*, hlm. 33.
[13] Penggunaan kata ini untuk menyebut Tuhan banyak ditemukan dalam puisi-puisi seorang penyair Anatolia, Yunus Emre (abad ke-8).
[14] Mengenai sejarah istilah ini, lihat J.-P. Roux (1956).
[15] L. Bazin (1991, hlm. 36-37).

heterodoks dan tradisional di Asia Tengah dan Anatolia, juga mengarisbawahi ciri sinkretis dari sistem religius mereka. Tradisi ziarah ke wali, antara lain, adalah salah satu unsur pokok dari sistem itu. Mengenai Anatolia, dia mencatat bahwa "ciri utama dari aliran Bektasy-Alawi adalah sinkretisme khas bangsa-bangsa pengembara, yang ditemukan juga di antara bangsa-bangsa Asia Tengah yang masih mengagungkan tradisi leluhur pra-Islam mereka"[16]. Sinkretisme tersebut terutama nampak pada waktu perayaan-perayaan besar bangsa-bangsa itu: perayaan Khidlir yang berasal dari masa pra-Islam; perayaan *Kagant*, yang berasal dari tradisi Nasrani (Armenia), perayaan *Asyura*, yang berasal dari tradisi Syiah, dan perayaan *Haftamol*, yang berasal dari tradisi Iran[17]. Bila membandingkan hasil risetnya sendiri dengan hasil kerja peneliti Soviet yang telah meneliti topik yang sama, Irène Mélikoff mencatat bahwa Vladimir Basilov, yang mempelajari kepercayaan-kepercayaan suku-suku Turkmen di Turkmenistan, telah mencapai kesimpulan yang sama. Bahkan Bioubina Oruzbayeva, seorang sarjana Kirghiz, mengatakan kepadanya bahwa "agama orang Kirghiz adalah agama sinkretis yang menggabungkan unsur-unsur yang berasal dari berbagai tradisi"[18]. Michel Balivet, yang meneliti hubungan antara orang Nasrani dan orang Islam di Anatolia, juga menemukan pada rakyat kecil Anatolia berbagai ciri yang mirip dengan apa yang dikatakan Louis Bazin tentang orang Uigur, yaitu "suatu kecenderungan sinkretis yang secara gamblang memadukan unsur-unsur yang sama sekali berbeda menjadi kesatuan unik yang baru"[19]. F.W. Hasluck, yang mendahuluinya dalam penilitian tentang topik itu, menemukan berbagai tanda kelanggengan sinkretisme itu pada (bekas) tempat-tempat ziarah Nasrani (pada umumnya makam santo-santo), yang umumnya diambil alih oleh Islam di bawah pengaruh sufi-sufi (*darwish*) hetorodoks. Hal itu terjadi tanpa adanya tindakan kekerasan apa pun terhadap mereka; bahkan orang-orang Nasrani tetap diperkenankan mengunjungi tempat ziarah tersebut. "Tempat suci yang ambigu itu", tulis Hasluk, "yang dikunjungi oleh penganut kedua agama, agaknya mengisyaratkan suatu tahap perkembangan tertentu, suatu tahap keseimbangan, dalam proses transisi historis dari agama Nasrani ke agama Islam aliran Bektasyiyah, atau bahkan sekali-kali, apabila situasi politik memungkinkannya, dari Islam Bektasyi ke agama Nasrani". Transisi itu selalu berlangsung melalui

---

[16] Dalam pengantarnya pada Mélikoff (1992, hlm. 3). Dan lihat terutama Mélikoff (1982, hlm. 379-395) serta E. Esin (1985, hlm. 7).
[17] I. Mélikoff (1978, hlm. 273-280).
[18] Mélikoff (1992, hlm. 3).
[19] M. Balivet (1990, hlm. 109).

identifikasi antara orang-orang suci dari kedua agama tersebut[20]. Fenomena Bektasyiyah-Alawiyah hanya menyangkut bagian barat dari dunia Turkik (Anatolia dan Balkan); di bagian tengah dan timur dunia itu terdapat beberapa wali yang martabatnya hanya diakui secara lokal (misalnya Maktum Quli di Turkmenistan[21]); tetapi ada juga wali-wali, seperti misalnya wali sufi Ahmad Yasawī, yang tersohor dan dijunjung tinggi dari Kashgar dan Bukhara sampai ke Khwarizm dan Anatolia. Ciri sinkretis dari wali terakhir ini, yang bercorak khas sufi Turkik, sudah dikenal dari aneka tulisan tentang dia yang sudah terbit[22]. Kini, dia berfungsi sebagai penyambung kultural antara republik-republik berbahasa Turkik dari bekas Uni Soviet (CIS) di satu pihak dan Republik Turki di lain pihak, bahkan tahun 1993 justru dinyatakan sebagai "tahun Ahmad Yasawī" di negara-negara tersebut[23].

Sebelum menjelaskan secara rinci bagaimana tradisi kewalian dapat tumbuh dan berkembang di lingkungan tersebut, hendaknya pertama-tama kita berusaha memahami bagaimana sinkretisme itu berfungsi dalam kerangka Islam—suatu usaha yang mirip usaha Louis Bazin dalam telaah-nya tentang periode-periode pra-Islam. Menurut saya, konsep kewalian di dunia Turkik adalah hasil dari suatu perpaduan antara dua faktor, kecenderungan perang jihad di satu pihak, dengan semangat *ghāzī*-nya sebagai dasar (Ar. *ghāzī* adalah pahlawan agama dan kadang-kadang syahid); dan keanggotaan pada aliran sufi di lain pihak, yang peranannya dalam islamisasi Asia Tengah dan peralihan agama banyak raja jauh lebih besar daripada dakwah para ulama. Dalam bagian kedua dari tulisan ini akan kita lihat bahwa cukup banyak sufi penakluk menyertai gerak ekspansi Turki Usmani, terutama di Anatolia; peran serupa dimainkan juga oleh mereka di Turkistan Timur dan di Khwarizm. Mengenai para wali yang statusnya tidak didapatkan melalui perjuangan Islam, tak dapat disangkal bahwa pada umumnya citra mereka lebih rendah daripada ketua-ketua agama ataupun para sufi. Mereka ini biasanya adalah leluhur-leluhur suku bangsa asal (kecuali beberapa di antara mereka yang merangkap syekh sufi), tokoh-tokoh cendekiawan Islam yang termasyhur, atau raja-raja dan tokoh-tokoh politik yang utama. Wali-wali dari kelompok bukan-pejuang ini akan ditelaah secara lebih rinci dalam bagian kedua artikel ini.

---

[20] Hasluck (1929, jilid II, hlm. 564-565, 569-570).

[21] Sejumlah artikel mengenai wali itu telah dikumpulkan oleh Meredov & Kichigulov (1960).

[22] Kajian terpenting adalah karya F. Köprülü (1919).

[23] Lihat Zarcone (1993c, hlm. 138).

Aliran Ghāzī

Semangat *ghāzī* adalah salah satu ciri yang paling menonjol dalam wiracerita tentang tokoh-tokoh sufi atau raja-raja yang namanya tersohor dalam perjuangan melawan kaum kafir. Pada umumnya jihad tokoh-tokoh yang akan jadi wali itu mempunyai dimensi mistis, yakni pada perjuangan fisik mereka menambahkan perjuangan yang lain, yaitu perjuangan batin terhadap diri sendiri. Kelakuan itu dipopulerkan melalui buku-buku kecil berisi *futuvva* (*fütüvet* dalam bahasa Turki, *futuwwa* dalam bahasa Arab) yaitu nasehat-nasehat tentang etika perang dan etika mistis. Dalam teks-teks tersebut semangat *ghāzī* dikaitkan dengan semua perbuatan berani yang dilakukan demi kejayaan agama Islam. Ajaran *futuwwa*, yang tertuang dalam genre *ahilik* dalam bahasa Turki[24], beredar di seluruh wilayah kekuasaan Seljuk dan Turki Usmani, tetapi juga dikenal di wilayah budaya Parsi dan bahkan sampai ke Turkistan Timur[25]. Tokoh-tokoh sufi yang menyebarkan agama Islam di Asia Tengah termasuk pelopor dari semangat perwiraan mistis itu. Di Asia Tengah, salah satu tokoh yang mewujudkan citra ideal *ghāzī* tak ayal adalah Satuq Bughra Khan (wafat 955), yaitu nama pendiri dinasti Qara-Khan, Satuq Qara Khan. Wiraceritanya (*tazkara*) kini ditemukan dengan mudah di kebanyakan perpustakaan Turkistan Timur. Guru spiritual Satuq Bughra Khan adalah Nasr b. Mansur Samani dari Transoxania, yang diduga beraliran sufi (*darwish*). Siapa pun dia sebenarnya, nama Satuq Bughra Khan telah tercantum dalam silsilah-silsilah sufi. Makamnya di Artusy, dekat Kashgar, adalah salah satu tempat ziarah yang paling banyak pengunjungnya di Turkistan Timur (kini Sinkiang). Pada abad ke-16, di situ telah berkembang suatu aliran mistis *Uwaisiyah* yang mengaku bersumber pada ajarannya[26].

Semangat *ghāzī,* yang acap menyertai ekspansi Islam dalam perjuangannya melawan bangsa-bangsa "kafir" pada Abad Pertengahan dan Klasik, ditemukan juga dalam perlawanan terhadap bangsa Rusia pada zaman modern. Banyak makam wali, terutama di kawasan Kaukasus, yang mengandung sisa-sisa jasad pejuang sufi atau ulama yang mati syahid

---

[24] Mengenai *futuwwah* dan *ahilik*, lihat artikel yang sangat bagus oleh C. Cahen & Fr. Taeschner dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. II, hlm. 983-991. Mengenai hubungan antara tarekat-tarekat Turki dan *futuwwah*, lihat A. Gölpïnarlï (1949-50). Mengenai *futuwwah* dan sufisme, lihat M. Sarraf (1991).

[25] M. Hamada (1990b, hlm. 107-108).

[26] *Idem*, hlm. 111-112; F. Grenard (1900); F. Köprülü (1980, hlm. 164-165); H. Akira (1978, hlm. 202-203).



J.B. Zarcone, 1994.



J.B. Zarcone, 1994.

Peta Asia Tengah dengan lokasi sejumlah makam keramat

Simbol-simbol:
G = wali ghâzî
S = wali sufi; b = bektâsyî; ba = baryâmî; q = qâdirî; qu = qubravî; m = mevlevî;
n = naqsyabandî; y = yasavî
I = wali bukan sufi; u = ulama; r = raja; as = ahlulbait atau sahabat Nabi Muhammad

dalam perang melawan tentara kekaisaran Rusia atau rezim komunis Soviet. Makam-makam wali itu sebagian terbesar terdapat di Republik Ingusy-Chechen, di Kaukasus, yang melawan ekspansi Rusia[27] dengan kegigihan yang tak tertandingi (makam Uzun Hajji, Ummal Akhad Hajji, dll.); tetapi ada juga di Turkmenistan (makam Kurban Murad)[28].

Tentang bangsa-bangsa Turki Seljuk dan Turki Usmani, dokumentasinya cukup lengkap. Nampak dengan jelas bahwa semangat *ghāzī* hampir tak terpisahkan dari sufisme heterodoks. Data-data yang ada juga menunjukkan bahwa semangat *ghāzī* tidak hanya mendasari gerakan ekpansi Turki serta islamisasi daerah-daerah kebudayaan Byzantium, tetapi juga menjadi unsur pokok dari pembentukan kekaisaran Turki Usmani itu sendiri. Sebagai contoh, Ashikpashazade[29], seorang sejarawan dari awal abad ke-15, mengaitkan dengan gerakan *ghaziyahn-i-Rum*[30] (*ghāzī* dari Rum) tiga kelompok yang tidak diragukan lagi berhubungan dengan aliran sufi dan *futuwwa,* yaitu: para *akhiyahn-i-Rum* (para *akhi* dari Rum), versi Turki dari *futuwwa* Arab yang dibicarakan oleh Ibn Battūta[31]; para *abdalan-i-Rum* (para abdal dari Rum), yang pada dasarnya adalah suatu cabang dari gerakan sufi; dan para *baciyan-i-Rum* (organisasi perempuan dari Rum), suatu versi dari heterodoksi mistis Turki dan dari *futuwwa*[32] khusus untuk perempuan. Aliran sufi ini bukanlah aliran ortodoks seperti misalnya jenis sufi yang ditawarkan oleh Abd al-Qādir al-Jīlānī, seorang ulama Hanbali, tetapi aliran sufi dari tradisi tarekat Bābā'ī-Bektasyi (kemudian Bektasyi-Alawi), yang seperti sudah saya uraikan di atas, tumbuh dari proses sinkretis. Wali-wali yang paling populer dalam tradisi Turki berasal dari pejuang-pejuang kampanye islamisasi ini. Sejumlah wiracerita (*menakibname*), yang dianggap sebagai teks pendiri tradisi mistis Anatolia, mengisahkan dengan nada setengah ajaran setengah legenda, cerita pembantaian dan pengislaman yang dilakukan oleh para *ghāzī* itu, yang sekaligus sufi dan pejuang perang, terutama di daerah

---

[27] Lih. A. Bennigsen & Ch. Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 181-189). Mengenai pemberontakan-pemberontakan melawan Rusia di Kaukasia, lihat jurnal *Central Asian Survey* (edisi khusus Kaukasia Utara, vol. 10, no. 1/2, 1991).

[28] A. Bennigsen dan Ch. Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 202-203).

[29] Ashïkpashazāde (1914, hlm. 205). Lih. juga P. Wittek (1982, hlm. 302-219).

[30] Para *ghāzī* juga disebut *alp* dan *alp-eren*, yakni istilah yang juga ditemukan dalam teks-teks tasawuf.

[31] Mengenai para *akhī*, lihat G.G. Arnakis (1953, hlm. 234-247) dan N. Çagatay (1974).

[32] Mengenai asosiasi perempuan ini, lih. M. Bayram (1987). Mengenai berbagai kelompok yang dikutip di atas, lihat komentar-komentar F. Köprülü (1984, hlm. 84-102).

Thracia: Sari Saltuk, Otmān Bābā, Seyyid ‘Ali Sultan, dan lain-lain[33]. Seyyid ‘Ali Sultan tampil dengan jelas sebagai pemimpin perang yang sesungguhnya, meski bukan satu-satunya yang demikian, namun jelas berbeda dengan Sari Saltuk dan Otmān Bābā yang tak diragukan identitas mistisnya. Seyyid ‘Ali Sultan konon menjadi pejuang agama atas perintah seorang wali Anatolia, Haji Bektasy Wali, tetapi riwayat hidupnya juga menggariskan gerak ekspansi bangsa Turki ke Thracia Timur, seperti diceritakan oleh penulis-penulis Turki Usmani dan Byzantium[34]. Bagaimanapun juga dia diangkat sebagai wali dari tarekat Alawi-Bektasyi. Peran penting yang diambil para penyebar agama beraliran sufi dalam gerakan ekspansi Turki dan islamisasi daerah Eropa ini melahirkan—meminjam bahasa seorang sejarawan Turki modern yang terkemuka—istilah “darwis penakluk” yang mencakup keseluruhan gerakan/tarekat yang mereka anut[35].

Pengaruh Sufisme

Mari sekarang kita mengkaji sufisme. Bersamaan dengan semangat *ghāzī* di atas, sufisme merupakan penggerak utama dari sinkretisme agama. Sinkretisme itulah yang pada gilirannya memberikan warna khas pada tradisi kewalian. Kebanyakan sejarawan sependapat bahwa mistikus-mistikus Islam, entah anggota dari tarekat atau tidak—tarekat-tarekat tidak muncul di dunia Turkik sebelum abad ke-13—mengambil peran yang sangat penting dalam penyebaran agama Islam di Asia Tengah. Harus ditambah pula bahwa para mistikus Islam tak putus-putus berperan sebagai penasihat dan guru spiritual dari para sultan dan pemimpin (*khān*) sepanjang waktu, ratusan tahun lamanya, yang menyusul gerakan islamisasi yang pertama, termasuk pada saat agama Buddha dan syamanisme muncul kembali dengan sangat kuat pada periode Mongol. Sejak abad ke-13, tarekat-tarekat yang sesungguhnya menanggung pertahanan wilayah Dar al-Islam, walaupun mereka tidak menghentikan kegiatan dakwah pengislaman.

Sudah diketahui bahwa, sejak abad ke-8, Syaqiq al-Azdi (wafat 880), seorang sufi Persia dari daerah Balkh, mendakwahkan ajaran Islam di

---

[33] Lih. Th. Zarcone (1992d, hlm. 10-11). Sebuah analisis yang bagus mengenai *menakïbnanāme* ini, yang akan kita bahas lagi nanti, telah dikerjakan oleh A.Y. Ocak (1984).
[34] Lih. J.K. Birge (1965, hlm. 51-52); I. Beldiceanu-Steinherr (1977, hlm. 275-276); B. Noyan (ed., 1990).
[35] Ö.L. Barkan (1942).

kalangan orang-orang Buddhis dari Tokharistan[36], namun penyebar utama dari ajaran serta mistik Islam di kalangan pengembala Turkik adalah dinasti Samaniyah (874-999), suatu dinasti asal Persia yang menguasai Transoxania. Diduga juga bahwa suku bangsa Qara-Khan dari Kashgar memeluk agama Islam di bawah pengaruh sufi-sufi asal Persia[37]. Baik di Khurasan maupun di Transoxania Samaniyah, gerakan sufi memang amat berkembang; suatu aliran mistis yang disebut aliran Khurasan bahkan mencapai puncaknya pada waktu itu[38]; berbagai manakib dan buku penuntun mistis mengagungkan kedalaman pikiran dari para sufi aliran itu[39]. Sesungguhnya tarekat Malamatiyah yang tersohor lahir di Nisyapur pada akhir abad ke-9, sedangkan tarekat Karramiyah, yang sudah ada sejak zaman dinasti Tahir (821-875), hadir di Herat, Farghana, Samarkand, dan lain-lain[40]. Namun aliran sufisme ini tetap ortodoks, dan oleh karena itu tampaknya ditinggalkan oleh sebagian murid Turkiknya: ternyata yang kemudian berkembang di Asia Tengah adalah kelompok-kelompok mistis sinkretis, yang menyerap dalam sistemnya berbagai kepercayaan dan praktik Turkik pra-Islam. Akan tetapi, hal itu jangan diartikan bahwa sufisme aliran ortodoks tidak berpeluang untuk berkembang di bagian dunia Islam ini. Sebaliknya, sufisme ortodoks hadir melalui tarekat-tarekat Qādiriyah, Kubrawiyah, dan Naqsybandiyah, walaupun tetap diresapi berbagai pengaruh lingkungan Turkik di atas. Singkatnya, Asia Tengah terbagi dalam dua kelompok aliran sufi: aliran heterodoks yang berkembang di kalangan petani dan pengembara, sedangkan aliran ortodoks lebih diminati di lingkungan perkotaan yang berada di bawah pengaruh kultural Persia. Apakah pembagian ini berdampak terhadap tradisi ziarah, menurut aliran yang dianut oleh wali yang bersangkutan? Dalam kenyataan tidak: para wali dari kawasan Asia Tengah pada umumnya diakui dan diziarahi oleh semua pihak. Perbedaan antara masing-masing kelompok heterodoks dan ortodoks di atas cenderung hanya nampak dalam praktik mistis dan perilaku sosial pengikutnya. Contoh-contoh yang paling baik dalam hal itu adalah para pengikut Ahmad Yasawī (wafat 1167) dan Baha al-Din Naqsyband (wafat 1389), yaitu masing-masing pendiri dari tarekat Yasawiyah dan tarekat Naqsybandiyah—diberi nama berdasarkan nama pendirinya—yang sering dipertentangkan satu sama lainnya sebagai

---

[36] E. Esīn (tth., hlm. 190-192), (1985, hlm. 7).
[37] C.E. Bosworth (1975, jil. III, hlm. 1141) mengutip misalnya nama Abü l-Hasan Muhammad Kalimātī.
[38] Dipertentangkan dengan aliran Bagdad.
[39] Lih. misalnya al-Sulāmī (1960) dan al-Hujwirī (1976).
[40] Lih. J. Chabbi (1977).

ortodoks untuk yang pertama, dan heterodoks untuk yang kedua. Dalam kenyataan kedua wali ini berasal dari suatu silsilah yang sama, yang diawali oleh Yusuf Hamadani (wafat 1141). Kedua makam mereka adalah yang paling populer di Asia Tengah dan sama-sama dikunjungi oleh anggota kedua tarekat itu, walaupun kedua pendiri bertolak belakang dari sudut doktrin. Sebenarnya situasinya lebih rumit lagi, karena tarekat Yasawiyah, yang konon membaur dalam tarekat Naqsybandiyah pada abad ke-16, sebenarnya melanjutkan eksistensinya dalam kerangka tarekat tersebut. Mungkin lebih tepat memakai istilah asimilasi. Fuad Köprülü bahkan mengatakan—dan hal itu, meski agak berlebih-lebihan dari sudut teori, harus dibenarkan dari sudut realitas sosial—bahwa tarekat Naqsybandiyah tak lebih daripada suatu cabang tarekat Yasawiyah[41]. Di negara-negara tempat Naqsybandiyah berkembang, terutama di India dan di Turki, ciri campur aduk dari tarekat ini nampak dengan jelas[42]. Itulah bukti lain dari ketahanan kepercayaan-kepercayaan lokal dan pra-Islam terhadap kehancuran total, di mana dalam kenyataannya tarekat Yasawiyah dirasuki unsur-unsur animis dan syamanis.

Mari kita kembali pada peran pokok yang dimainkan oleh sufisme dalam pengislaman Asia Tengah—jalan termudah mencapai status wali: dapat dicatat di sini perihal berbagai tokoh sufi yang membuat raja-raja kafir memeluk Islam, mengubah keputusan mereka, atau mempunyai pengaruh istimewa atas nasib sebuah negara melalui raja-rajanya. Di antaranya terdapat Saif al-Din al-Bākharzī (wafat 1261), yang dimakamkan di Bukhara dan yang konon membawa Berke, salah seorang kepala (*khān*) dari Golden Hord (Suku Mas, yaitu suku Mongol terkemuka pada waktu itu) masuk Islam (1257-1267). Saif al-Din, yang dikenal sebagai anggota tarekat Kubrawiyah, mungkin juga anggota tarekat Yasawiyah[43]. Maka, sekarang kita harus membahas syekh-syekh dari tarekat Yasawiyah ini yang memainkan peran penting. Setelah Berke, Golden Hord dikuasai kembali oleh beberapa kepala (*khān*) non-muslim sampai zaman kekuasaan Ozbeg Khan (1312-1342); yang terakhir ini konon dibawa masuk Islam

---

[41] Köprülü (1919, hlm. 92-93, 142). Sudah barang tentu terdapat perbedaan antara Naqsyabandiyah Asia Tengah dan tarekat-tarekat bernama sama yang berkembang kemudian di kalangan orang Turki Usmani, di India dan di dunia Arab.

[42] Lihat Th. Zarcone (1991, hlm. 137-200) dan (1993b, hlm. 19-20).

[43] Keanggotaannya pada tarekat Yasawiyah menimbulkan persoalan dan hanya disebutkan dalam satu sumber, yaitu *Javāhir ül-Ebrār*, manuskrip Chagatay dari akhir abad-16 (Universitas Istanbul TY, no. 3893), yang dikutip oleh F. Köprülü (1919, hlm. 29-30, 60). Mengenai Berke masuk Islam, lih. W Barthold (1945, hlm. 137) dan I. Vasary (1990, hlm. 230-252). Mengenai Sayf al-Dīn Bākharzī, lih. 'Abd al-Husayn Zarīnkūb (1978, hlm. 108-112).

pada tahun 1321 oleh seorang syekh Yasawī yang tersohor bernama Sayyid Atā. Diduga bahwa syekh ini juga mengislamkan beberapa kepala (*khān*) suku Uzbek yang lain[44]. Makam Sayyid Atā, di Bakirgan, di daerah Khwarizm, adalah tempat ziarah yang penting. Diceritakan juga bahwa pada tahun 1360, seorang Mahmud Yasavī (?) berhasil mengembalikan ke jalan yang benar satu pemimpin (*khān*) Uzbek yang berakhlak kurang baik, yaitu Aziz Khan (atau Syekh)[45]. Pada tahun 1397-98, Timur Lenk sendiri, sesudah mengunjungi makam Ahmad Yasavī, memerintahkan supaya sebuah kubah yang megah dan dua menara dibangun di tempat makam itu, di atas kuburan sang wali dan anggota keluarganya; dia juga menambahkan berbagai gedung pada kompleks itu[46]. Timur Lenk pasti menyadari bahwa tindakan ini akan mengharumkan namanya di mata penduduk daerah steppa yang dikuasainya itu. Dalam hal ini cukuplah dicatat sambil lalu pengaruh yang sangat besar dari tarekat Naqsybandiyah terhadap dinasti-dinasti Timuriyah (keturunan Timur Lenk) dan dinasti-dinasti Uzbek (Syaibaniyah) di kota-kota besar kawasan Transoxania (Samarkand, Bukhara, Khiwa, Kokand). Tokoh sufi yang terutama berpengaruh di daerah itu adalah Amir Kulal (wafat 1405) di Bukhara, yang mendapat dukungan langsung dari Timur Lenk—konon mungkin muridnya[47]—serta Ubaidullah Akhrar (wafat 1404) di Samarkand, yang merupakan guru spiritual dari Abu Saí'd, seorang pangeran Timuriyah yang berpengaruh[48].

Pada zaman itu, perjuangan melawan kepercayaan-kepercayaan nonmuslim sedang marak-maraknya di kalangan para sufi Asia Tengah. Di Anatolia, seperti akan kita lihat di bawah ini, pada perjuangan di atas ditambah juga perjuangan melawan berbagai aliran Syiah dan juga agama Nasrani. Namun janganlah dikira bahwa perjuangan itu selalu bersifat fisik, bahwa Islam selalu dipaksakan atau bahwa kepercayaan-kepercayaan bukan Islam ditindas dan dibuang begitu saja secara total. Harus juga dicatat bahwa dakwah para syekh tidak hanya dialamatkan kepada penguasa tetapi juga kepada khalayak ramai dan bahkan kepada pemuka agama-agama lainnya. Perdebatan dan pertukaran pendapat dengan pendukung agama lain agaknya sangat piawai. Islam ragam Turkik ini berhasil mengembangkan sinkretismenya yang khas melalui gesekan-

[44] Barthold (1945, hlm. 139); F. Köprülü (1945, hlm. 281); Devin de Weese (1987).
[45] Barthold (1945, hlm. 139).
[46] F. Köprülü (1945, hlm. 64-68); L. Iu. Man'kovskaia (1985, hlm. 109-127); Naim-Bek Nurmuhammedoglu (1991).
[47] H. Algar (1990b, hlm. 124).
[48] Th. Zarcone (1994a).

gesekan dengan kepercayaan-kepercayaan lainnya. Seperti ditulis oleh Marijan Molé, cerita Ala' al-Dawlah Simmani (wafat 1336), pengikut tarekat Kubrawiyah di atas, yang berlangsung di dunia Persia pada zaman kekuasaan Mongol (periode dinasti Il-Khan), memberikan gambaran dari apa yang mungkin berlangsung juga pada zaman yang sama di dunia Turki, yang dikuasai pula oleh pemerintah Mongol[49]. Di istana Khan Arghun, sambil aktif berdakwah sebagai sufi, Ala' al-Dawlah Simmani bergaul dengan pengikut dari berbagai kepercayaan, terutama penganut syama-nisme, yang diikuti oleh mayoritas masyarakat Mongol, serta penganut agama Buddha, di antaranya raja sendiri dan sebagian besar dari pejabat istana[50]. Dia mengadakan pertukaran pendapat yang paling dalam dengan para petapa Buddha yang disebut *bakhsyi*, dan bahkan menarik kesimpulan bahwa jalan Sang Buddha dan jalan yang dianjurkan oleh para sufi Islam sangat dekat satu sama lainnya. Mengomentari salah satu teks yang membahas hal itu, M. Molé menulis: "Kita melihat seorang petapa Buddha, yang mungkin berasal dari India, sedang membantu seorang mistikus Islam untuk mengatasi kesulitan-kesulitan yang dialaminya di jalan batinnya (*suluk*)"[51]. Simmani sama sekali tidak menyangkal baik nilai-nilai maupun efisiensi dari tapa yang diterapkan oleh para *bakhsyi* di atas, sebaliknya dia mengaku bahwa mereka telah mencapai kepiawaian intelektual yang tinggi. Namun dia tetap yakin bahwa hanya jalan sufisme dan jalan Islam mampu membawa orang lebih jauh lagi.

Apabila kita menilik situasi di penghujung lain dari dunia Turkik, yaitu di barat, di Anatolia khususnya, kita melihat bahwa posisi aliran sufi, dalam banyak hal, tidak berbeda dari posisinya di Asia Tengah. Apalagi, penyusupan suku-suku Turkmen dan suku-suku Turkik lainnya ke Anatolia menciptakan suatu suasana religius di Asia Minor yang mirip dengan yang ada di seberang Amu Daria. Kecenderungan heterodoks, yang berasal dari suku Turkmen—dan kemudian disebut Alawi saja—juga merasuki sufisme ortodoks Arab yang berasal dari Irak atau Suriah[52]. Pada saat berhadapan dengan tradisi-tradisi religius baru—Syiah dan Nasrani—Islam tetap berfungsi sebagai satu kekuatan sinkretis. Contoh yang paling baik dari fenomena ini, yang telah diteliti oleh berbagai sarjana, adalah tarekat Bektasyi dan gerakan-gerakan serupa yang telah muncul baik sebelumnya (Bedreddiniyah) atau sesudahnya (Baba'iyah dan lain-lain). Seorang

---

[49] Molé (1961, hlm. 76-82).
[50] Mengenai suasana keagamaan pada periode itu, lih. M. Murtazavī (1957).
[51] Molé (1961, hlm. 81).
[52] Mengenai keadaan tarekat-tarekat dalam Kekaisaran Turki Usmani, lihat Th. Zarcone (1993a, hlm. 61-84).

peneliti Turki, Ahmed Yashar Ocak, telah menulis sebuah buku khusus untuk menganalisa bekas-bekas berbagai kepercayaan pra-Islam, Timur Jauh dan Yahudi/ Nasrani, dalam teks-teks pendiri gerakan-gerakan itu. Pada kenyataannya, kebanyakan kepercayaan yang nampak dalam wiracerita yang ditulis tentang wali-wali yang bersangkutan masih juga sedikit banyak membekas pada praktik ziarah kepada mereka[53]. Namun untuk sementara kita akan membicarakan kasus yang lain, yaitu Baraq Baba (atau Buraq) (wafat 1307), seorang wali yang amat berbeda dari wali-wali yang dimaksud dalam kajian Ahmed Yashar Ocak. Dia tidak terkait dengan gerakan-gerakan sufi tersebut di atas, tetapi merupakan suatu tipe perantara antara wali Asia Tengah dan wali Anatolia. Tokoh ini memiliki segala ciri khas dari darwis/syaman. Berbeda dengan sufi-sufi heterodoks dari Anatolia, Islam sebagaimana diamalkannya tidak menyelubungi praktik-praktik dan kepercayaan-kepercayaan pra-Islam. Riwayat wali yang lain daripada yang lain ini mempunyai latar belakang yang kompleks dan mencakup baik kekaisaran Byzantium maupun kekaisaran Mongol Il-Khan dari Iran. Dia terlahir sebagai orang muslim, namun dia dipungut oleh orang Nasrani yang mendidiknya dalam agama mereka. Kemudian dia memeluk Islam ragam heterodoks yang dipraktikkan oleh bangsa Turkmen dari Anatolia, dan agaknya menjadi anggota tarekat Rufa'iyah, sambil tetap dipengaruhi secara mendalam oleh kepercayaan syamanis Mongol dan tradisi sufi Asia Tengah[54]. Baraq Baba sangat dimuliakan oleh para penguasa Mongol Iran, terutama oleh Uljayū (wafat 1312). Dia diajak bermukim di istananya dan kemudian menyertai utusan-utusan Mongol ke berbagai negeri tetangga. Bahkan dia sempat mengegerkan kota Damaskus ketika, pada kesempatan sebuah misi diplomatik, dia dan murid-muridnya nampak dalam busana syaman yang lengkap, "Mereka mencukur habis janggutnya, berkumis tebal dan memakai topi laken bertanduk dua. Kalungnya terbuat dari tulang kerbau yang dipoles bubur berwarna dan dari beberapa batang bengkok dan lonceng"[55]. Dia meninggal di daerah Jilan dan kemudian suatu makam dibangunkan oleh Uljaytū di Sultaniye, dekat Qazwin di Azerbaijan[56]. Karya-karya sastra hasil tangan wali ini

---

[53] A.Y. Ocak (1983). Lihat juga I. Mélikoff (1987, hlm. 83-94).

[54] Lih. Abdülbaki Gölpïnarlï (1936, hlm. 36-49); Th. Zarcone (1992d, hlm. 4); A.Y. Ocak (1992a, hlm. 69-75) dan (1992c, hlm. 61-62).

[55] F. Köprülü (1929, hlm. 17). Mengenai nama "Baraq Baba" di Asia Tengah, lih. R. Dankoff (1971).

[56] A. Gölpïnarlï (1936, hlm. 46-47).

serta jenis komentar yang ditimbulkannya membenarkan dugaan kita tentang kompleksitas dan berbagai kontradiksi dari sifat religiusnya[57].

Dampak sinkretis dari Islam Turkik ragam heterodoks ini terutama terlihat waktu terjalin hubungan antara bangsa pengembala dan pengikut-pengikut Syiah Ismailiyah, Syiah Dua Belas dan Nasrani—yaitu selama ratusan tahun untuk kelompok terakhir ini. Banyak unsur dari tradisi-tradisi religius tersebut dintegrasikan dalam adat dan upacara-upacara Islam ragam Turkik di atas, dan hingga kini unsur-unsur itu dapat dengan mudah diketahui asalnya. Berbagai santo Nasrani juga dimasukkan ke dalam kelompok wali-wali Bektasyi disamping wali-wali suku-suku Turkmen (Kizilbasy, Alawi, Yuruk dan lain-lain). Seperti di daerah-daerah lain di dunia Turkik, sufisme mendorong sinkretisme dengan dua cara: pertama melalui pertukaran pendapat antara para cendekiawan dari kelompok religius yang berbeda; kedua, di pedesaan, dengan melahirkan sejenis sintesis yang menjembatani perbedaan antartradisi dengan menekankan persamaan-persamaan yang ada. Adopsi berbagai kepercayaan Syiah pada zaman Seljuk, hal itu dipermudah oleh rasa hormat terhadap Ali yang memang lumrah di kalangan sufi. Bukankah ada hadis yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah mewariskan kunci esoterisme Islam kepada menantunya, Ali[58]? Itulah sebabnya kebanyakan aliran sufi, baik Sunni maupun Syiah, memandang Imam Ali sebagai awal dari silsilah mistis mereka[59]. Tradisi *futuvva* sendiri, yang banyak diresapi pengaruh sufi, juga mengandung berbagai kepercayaan Syiah[60]. Claude Cahen, ketika membahas Anatolia pada zaman Seljuk, bahkan mengatakan bahwa "aliran Sunni diSyiahkan dari dalam"[61]; harus dicatat bahwa fenomena tersebut sudah biasa dalam Islam ragam Turkik, yang senantiasa mengadopsi dan mengasimilasikan kepercayaan-kepercayaan luar tanpa kehilangan ciri-ciri Sunni dan Hanafi yang dianutnya. Di lain pihak, propaganda yang dilancarkan pada abad ke-15 oleh dinasti Safawiyah dari Iran, mempermudah masuknya sejumlah besar kepercayaan dan upacara-upacara Syiah, baik dalam tarekat-tarekat ortodoks (Khalwatiyah, Bairamiyah, Rufa'iyah, Qadiriyah) dan heterodoks maupun di kalangan suku-suku pengembara. Di antara upacara tersebut termasuk perayaan tragedi historis Karbala pada

---

[57] Hilmi Ziya (1340 H; Gölpïnarlï (1936, hlm. 198-207); A. Bodrogligeti (1974, hlm. 83-128); Haydar Ali Diriöz (1951, hlm. 167-170).
[58] M. Yashar Kandemir (1992, hlm. 376).
[59] Kecuali Naqsybandiyah, misalnya, yang berpangkal pada Abu Bakr.
[60] Lih. A. Gölpïnarlï (1949-50, hlm. 57-63).
[61] C. Cahen (1970, hlm. 118-119).

bulan Muharram bersamaan dengan perayaan Asyuranya[62]. Tarekat Bektasyiyah jelas dirasuki pengaruh Syiah, dan agaknya itulah sebabnya sering kemudian disebut “cripto-Syiah” (yaitu samar-samar Syiah), seperti pula halnya dengan tarekat Khalwatiyah, walaupun anggota tarekat ini mengaku sebagai pendukung yang teguh dari aliran Sunni. Membaca tulisan pada batu nisan makam wali-wali Bektasyi yang ditemukan di Anatolia, kita kerap mendapat kesan bahwa wali yang bersangkutan adalah orang Syiah: tertulis misalnya *muhibb-i Murteza* (pencinta Murtazha Ali), *muhibb-i can-feda-yi Kerbela* (pencinta syuhada-syuhada Karbala), *sadat-i sulale-yi Kazimiyye* (sayyid dari keluarga Musā Kāzim imam ke-7)[63].

Di Anatolia hubungan antara agama Islam dan Nasrani berlangsung berabad-abad lamanya, mulai dari zaman munculnya negara Seljuk pada abad ke-12, sampai tahun 1923, ketika diadakan pemindahan penduduk secara massal, dengan akibat Anatolia dikosongkan dari penduduk Nasrani. Berbagai kisah tentang hubungan, pertukaran pendapat dan konfrontasi antarkelompok terdapat dalam riwayat hidup wali-wali Islam di Anatolia[64]. Pendeta-pendeta Nasrani sering dianggap sebagai ahli tenung yang sakti dan amat disegani, dan karena itu banyak orang Islam mengunjungi mereka khusus untuk mencari pengobatan atau untuk mengusir setan-setan[65]. Namun doktrin spiritual para syekh tetap dianggap lebih ampuh. Melihat kenyataan bahwa Islam mengaku sebagai suatu agama yang merumuskan kembali tradisi Al Kitab dan Perjanjian Baru, asimilasi dalam Islam dari beberapa komponen Nasrani boleh dikatakan sudah setengah jadi. Apalagi sejak Ibn ‘Arabī (abad ke-13), gerakan sufi menaruh hormat yang tinggi terhadap Yesus Kristus, hingga ada musafir-musafir Barat yang menganggap sejumlah sufi sebagai “crypto-Nasrani” (orang Nasrani terselubung)[66]. Wiracerita Haji Bektasy, pendiri tarekat Bektasyiyah, mengandung banyak bukti tentang hubungan yang akrab antara para sufi anggota tarekatnya dan masyarakat Nasrani setempat; semangat *ghāzī* untuk mengislamkan dengan paksa sama sekali tidak ada. Diceritakan kasus pendeta Nasrani yang secara diam-diam menjadi anggota tarekat; di bawah gerejanya konon terdapat suatu ruang khusus di mana dia menyembunyikan suatu mihrab serta pakaian-pakaian sufi[67]. Harus dicatat juga bahwa tutup kepala sufi

---

[62] Lih. I. Mélikoff (1966) dan (1975).
[63] Lih. N. Vatin (1990, hlm. 48-51); N. Vatin & Th. Zarcone (1995).
[64] Lih. M. Balivet (1987) dan (1988, hlm. 262-263); I. Beldiceanu-Steinherr (1991, hlm. 46-58).
[65] Demikianlah keadaannya sekarang di Istanbul, di mana masih ada satu kelompok kecil orang Yunani beragama Nasrani Ortodoks.
[66] Lih. M. Balivet (1990, hlm. 103-107).
[67] A. Gölpïnarlï (ed., 1958, hlm. 56).

(*taj/tac*) yang dipakai oleh pendeta itu bukanlah topi Bektasyi yang dipakai oleh anggota tarekat ini sampai permulaan abad ke-20 (*Huseyin tac, edhem tac*) tetapi suatu topi lebih kuno, *elifi-tac*, yang jelas berciri Asia Tengah dan kemungkinan berasal dari tradisi syaman-Buddha lama[68]. Ketika pemerintah Turki Usmani berusaha memperketat ortodoksi agama, ditemukan wali-wali Islam heterodoks yang tidak jelas apakah mereka sufi heterodoks atau biarawan Nasrani[69]. Terdapat juga banyak tanda bahwa orang Nasrani telah menjadi pendukung dari tarekat Bektasyi tanpa harus meninggalkan agamanya. Pada akhir abad ke-19 dan ke-20 di Thracia Timur, yang sejak lama dihuni oleh kaum Nasrani dan Alawi dalam jumlah besar, ditemukan juga orang Nasrani Armenia dan Yunani yang secara diam-diam menganut kepercayaan-kepercayaan Bektasyi. Beberapa tahun yang lalu, seorang pakar folklore Turki mengumpulkan puisi-puisi yang ditulis dengan pola Bektasyi oleh orang-orang itu[70]. Lebih jauh lagi, dapat dikatakan bahwa tujuan tersembunyi dari wiracerita Haji Bektasy adalah mempermudah orang non-Islam pindah agama secara halus dan dengan sengaja—dan dengan demikian memeluk suatu agama universal, sebagaimana diwakili oleh Haji Bektasyi itu sendiri. Wiracerita itu mengisahkan bahwa, dengan satu atau dua perkecualian, orang Nasrani yang berurusan dengan sufi-sufi jadi memeluk Islam; suku-suku “Tatar” (Mongol) beragama Nasrani, aliran Nestorian, konon telah juga memeluk agama Islam berkat jasa murid sang wali tersebut. Diceritakan juga dalam wiracerita Haji Bektasy itu bagaimana salah seorang muridnya berhasil menyusup di antara orang Mongol non-muslim di Anatolia untuk menghancurkan berhala-berhala pujaan mereka[71]. Semua kejadian-kejadian ini, walau diceritakan dengan nada menggurui, merupakan bukti dari kesungguhan penulis—yang pasti juga seorang sufi—dalam menekankan unsur persamaan antaragama daripada perbedaannya. Tujuannya adalah menghasilkan suatu sintesis adiluhung dari semua agama, di mana wali-wali dan santo-santo dipadankan satu sama lain. Tempat ziarah yang disebut “kurang jelas” oleh F.W. Hasluck di atas, adalah ilustrasi yang baik

---

[68] Hal itu mengingatkan orang misalnya kepada tudung kepala para *lama* (pendeta Buddhis) di Tibet, terutama yang dipakai oleh Tsong-Kha-pa, pendiri Lamaisme. Mengenai *elifī-tāc*, lih. Gölpi̇narli̇ (1936, hlm. 40-42).

[69] Demikianlah kasus Sari̇ Saltuk, yang di kalangan orang Kristen Balkan dipanggil Santo Nicolas. Karena alasan politik, wiraceritanya yang disusun jauh setelah ia meninggal berusaha keras untuk menampilkan darwis ini sebagai seorang muslim sempurna. Lihat Th. Zarcone (1990a, hlm. 629-638) dan (1992d, hlm. 1-11).

[70] Lih. *Idem*, hlm. 11.

[71] A. Gölpi̇narli̇ (ed., 1958, hlm. 23-24, 38-45, 66-67); Beldiceanu-Steinherr (1991, hlm. 47-49).

dari fenomena ini, dan ternyata banyak wali memiliki identitas rangkap sebagai wali dan santo. Misalnya Sari Saltuk adalah Santo Nikolas dari orang-orang Nasrani, sedangkan Akyazili merangkap Santo Athanasios, yang dimakamkan dekat Varna di Bulgaria. Proses identifikasi tidak hanya dialami di Anatolia, tetapi juga di seluruh Asia Tengah. Dapat disebut misalnya kasus orang suci agama Manuisme yang diangkat sebagai wali *yasavī* dengan nama Khvājā Rushenā'i, yang dimakamkan di kota Kashan, dekat Ilaq di Ferghana[72]; contoh-contoh lain adalah kasus-kasus dari dewa "pra-islam" yang diubah menjadi wali sufi di Kaukasus dan Turkmenistan[73].

Tipologi Para Wali

Masalah Peristilahan

Di dunia Turkik terdapat banyak istilah untuk menyebut "orang-orang suci". Di mana-mana, tentu saja, dipakai istilah-istilah yang berasal dari bahasa Arab (*vali*, *avliya*, *syekh*) dan Persia (*ishān*, *pīr*, *shah*); satu-satunya perkecualian adalah penggunaan *atā*, satu istilah asli Turkik, yang juga dipakai secara luas. Di Asia Tengah penggunaan istilah-istilah Arab paling lumrah, tetapi di Anatolia, sejajar dengan kata-kata bercorak "Islam" di atas, muncul juga berbagai istilah khas seperti *eren*, *yatir*, *baba*, *dede* yang semuanya berasal dari bahasa Turki. Dikenal juga istilah *bakhsyi*—yang tidak jelas asalnya, apakah Tionghoa atau Sanskerta—yang dipakai oleh berbagai kebudayaan untuk menyebut pemuka agama dan yang hingga kini masih lumrah di kalangan orang Kirghiz[74]. Untuk menyebut tempat orang suci (makam, kuburan dan lain-lain) istilah-istilah yang paling umum juga berasal dari bahasa Arab (*mazār*, *ziyārat*, *türbe*, *qabr*) atau Persia (*gumbez*, *imām-zāde*, *pīr*); di samping itu terdapat beberapa contoh istilah campuran Arab-Persia (*ziyārat-gāh*) dan istilah Turkik (*ochāglar* atau *ocāk* dalam bahasa Turki Istanbul) serta *tekke* (di kawasan Balkan saja).

Penggunaan istilah seperti *walī*, *awliyā'*, dan *shaykh* (syekh), yang merupakan padanan paling umum dari istilah Inggris-Prancis *saint* dan yang dipakai dari Istanbul sampai ke Kashgar, agaknya berasal dari berbagai manakib yang ditulis dalam bahasa Arab maupun Persia. Kami tidak akan menguraikan maknanya dengan panjang lebar. Cukup dicatat bahwa *avilyā* (bentuk jamak dari *valī*) adalah orang yang dianggap dekat dan bersahabat dengan Allah (akar kata Arab WLY, dekat). Dalam buku

---

[72] Zeki Velidi Togan (1953, hlm. 523-529).
[73] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 183-184, 199).
[74] Lih. artikel yang sangat bagus oleh F. Köprülü (1986, hlm. 145-156).

Kasyf al-Mahjūb yang ditulis pada abad ke-11, al-Hujwirī menyebut ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan acuan oleh tradisi mistis Islam untuk mengembangkan konsep kesucian khas Islam itu: "sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati" (10:63); "Allah Pelindung (walī) orang-orang yang beriman" (2:258)[75]. Sebaliknya, seorang syekh, secara teoritis, bukanlah seorang *valī* tetapi seorang sufi tinggi atau seorang ketua tarekat. Oleh karena itu, istilah syekh, dalam hal kesucian, agaknya dapat dipakai untuk menyebut orang suci yang berasal dari lingkungan tarekat[76].

Istilah-istilah *ishān* dan *pīr*, yang berasal dari bahasa Persia, hanya ditemukan di bagian timur dunia Turkik, terutama di kawasan barat Lautan Kaspia dan di tengah masyarakat Tatar di Volga. Kata *pīr* sangat umum di kawasan budaya Persia, di Iran, Asia Tengah, Afghanistan dan sampai ke India. Tetapi istilah itu dipakai juga di Turki sendiri[77]. *Ishān* adalah istilah khusus kalangan Islam Asia Tengah, yang berasal dari kata ganti bentuk orang ketiga tunggal ('dia') dalam bahasa Persia; penggunaan kata itu menandakan rasa hormat dari *murid-murid* terhadap guru spiritual mereka[78]. Istilah itu sudah dipakai paling sedikit sejak paruh kedua abad ke-14, ketika *ishān* ditemukan menyertai nama Bahā' al-Dīn Naqsyband. Tokoh besar sufi dari dinasti Timur Lenk, 'Ubaydullah Ahrar (wafat 1490) disebut *ishān*, seperti juga syekh-syekh tarekat yang berontak melawan kekuasaan Tsar dan Soviet[79]. Istilah itu juga ditemukan di Turkistan Timur (sekarang propinsi Tiongkok), yang perbatasannya dengan Republik-Republik Islam dari Community of Independent States (CIS, Persatuan negara-negara bekas Uni Soviet) bersifat politik dan sama sekali bukan kultural[80]. Akhirnya, istilah *ishān* dipakai sebagai sebutan umum untuk

---

[75] Al-Hujwirī (1976, hlm. 212). Suatu uraian panjang mengenai wali-wali Islam dapat ditemukan pada hlm. 210-241 buku tersebut. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai istilah *valī* (wali), lihat Lāmī Celebī (1854, hlm. 10 dst.). Buku ini adalah terjemahan dalam bahasa Turki Usmani dari karya terkenal 'Abd al-Rahman Jāmī tentang wali-wali, dengan tambahan biografi wali-wali Turki.

[76] Lih. Al-Hujwirī (1976, hlm. 55-57); A. Gölpïnarlï (1977, hlm. 317-318).

[77] *Idem*, hlm. 273.

[78] Lih. S.M. Demidov (1988, hlm. 111-119) (tentang *ishān-ishān* pada umumnya), dan hlm. 119-135 (tentang *ishān-ishān* di Turkmenistan); W. Barthold, "Ishān", dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. IV, hlm. 118.

[79] *Idem*, hlm. 116.

[80] Lih. Masami Hamada (1990a, hlm. 455-489); Gunnar Järring (1986, hlm. 191). Dalam wilayah ini, kepala-kepala kelompok Naqsybandiyah, yang diangkat menjadi wali setelah wafat, dulu juga dipanggil *khvāja*, dengan merujuk kepada

beraneka tokoh, mulai dari dukun-dukun gadungan beraliran sufi sampai ke pemimpin tarekat dan wali. Mengenai gelar *shāh* (*syah*) yang di Asia Tengah kadang-kadang menyusul nama seorang wali (misalnya Fazil Shāh di Kirghiztan), istilah itu berasal dari India dan sering dipakai oleh kalangan sufi dari anak benua India.

Padanan Turkik dari istilah wali cukup banyak; masing-masing mengandung suatu interpretasi sosial atau spiritual dari konsep kesucian. Di kalangan bangsa-bangsa pengembara Asia Tengah istilah *atā* lebih umum daripada berbagai istilah yang disebut di atas. *Atā* terutama dipergunakan untuk menyebut syekh dari tarekat Yasawiyah; makam-makam dari tarekat tersebut dapat diidentifikasi justru karena penggunaan istilah itu: Zengī Atā di Tasykend, Suleymān Hākim Atā, Choban Atā, Gozli Atā, Ismamut Atā dan banyak yang lain di Turkmenistan. Dalam bahasa biasa, *atā* berarti "ayah"[81], "kakek", orang tua ataupun "leluhur", dengan segala konotasi kehormatan yang ada pada posisi sosial atau ikatan keluarga yang bersangkutan[82]. Kaitan dengan lingkungan suku nampak dengan jelas; bahkan di beberapa daerah Asia Tengah, ikatan suku sama dengan keanggotaan pada tarekat Yasawiyah. Anggota dari suku Atā di Turkmenistan, misalnya, mengaku keturunan dari wali-wali Yasavī seperti Gozli Atā; demikian pula suku yang bernama Shaykhī[83]. Di Anatolia, walaupun istilah *atā* telah lama dipergunakan juga, kini dia cenderung digeser oleh *bābā*, yang mempunyai arti yang sama dalam kehidupan sehari-hari dan yang sangat populer di kalangan sufi. Istilah *bābā* terutama dipakai untuk menamakan suatu kelompok sufi heterodoks dari abad ke-13, yakni para Bābā'ī[84]; istilah itu juga menyertai berbagai nama pangkat dalam jajaran tarekat Bektasyiyah. Pada akhirnya, istilah itu dapat juga ditempel begitu saja pada nama sufi dan wali, apa pun tarekatnya, termasuk

---

silsilah prestisius dari para *Khvājagān* Naqsybandiyah Asia Tengah (lih. Hamada 1990a, hlm. 468).

[81] Kata kuno dalam bahasa Turki Usmani, namun digunakan untuk menekankan segi kepahlawanan Mustafa Kemal, yang dijuluki Kemal Atatürk, yakni Kemal Bapak Bangsa Turki.

[82] Lih. S.E. Buhārī (1291). Kata ini juga mempunyai berbagai arti yang serupa dalam bahasa Uzbek masa kini. Lih. Z.M. Ma'rufav (1981, jilid I, hlm. 547). Istilah ini juga muncul di samping nama-nama penguasa dan dinasti, sebagai tanda jabatan pemerintahan dan militer. Lih. F. Köprülü (1945, "Atā").

[83] Lih. S.M. Demidov (1976, hlm. 140-159) tentang Atā, dan (hlm. 86-112) tentang Shaykhī; M.E. Subtelny (1989, hlm. 599).

[84] Lih. A.Y. Ocak (1980). Mengenai istilah ini, lihat kamus *Türkçe Sözlük* (Ankara, Türk Dil Kurumu, 1983), jilid I, hlm. 102; Gölpïnarlï (1977, hlm. 43); F. Köprülü (1945, "Baba").

tarekat ortodoks. Kata *dede*, yang kini berarti kakek, lebih dihormati daripada kata *bābā*, walaupun perbedaan antara keduanya sangat kecil. Istilah itu pada umumnya tertempel pada nama kepala pondok tarekat Maulawiyah serta wali-wali mereka. Di kalangan ‘alevī (Alawi), yang di pedesaan memegang peranan yang sama seperti tarekat Bektasyiyah di daerah perkotaan, *dede* dipakai untuk menamakan guru-guru spiritual. Dalam tarekat Bektasyiyah, para *dede* merupakan suatu cabang tarekat yang khusus untuk orang-orang yang tidak menikah; cabang itu dikepalai oleh "*dede* agung". Anggota-anggota dari cabang intern dan elitis tarekat itu disebut *dede bābā*[85]. Istilah itu juga dipakai oleh para sufi dalam berbagai kesempatan, dan wali-wali disebut ala kadarnya entah *bābā* atau *dede*, kecuali untuk mereka berasal dari kalangan Bektasyiyah, Alawiyah, atau Maulawiyah. Dalam ruang terbatas artikel ini, tidak mungkin kita membahas kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dalam tarekat-tarekat Turki yang lain, di mana istilah-istilah di atas dapat mencakup artian yang, sekalipun berbeda, tidak pernah jauh dari yang baru disebut di atas.

Dua istilah Turkik lainnya dipakai untuk menyebut para wali; istilah itu tidak mengandung arti dalam kehidupan sehari-hari dan rupanya diciptakan khusus untuk konteks mistis. Yang pertama adalah *eren* (atau *ermish*) yang sangat umum, dan dapat ditempelkan baik kepada orang yang sudah meninggal maupun kepada orang yang masih hidup. Yang kedua, *yatïr/yatur*, hanya diberikan kepada orang yang sudah meninggal. *Eren*, yang dibentuk dari akar Turkik *er-* (mencapai, tiba, sampai) menyangkut orang yang sudah mencapai tujuannya, yaitu sufi yang sempurna. Istilah itu kadang-kadang dihubungkan dengan kata Turkik lama *er*, yang etimologinya berbeda dan yang berarti "manusia" dalam artian "manusia sempurna". Kedua akar *er* itu dapat digabung dalam ungkapan-ungkapan tertentu seperti *Horasan erenleri*, *Horasan erleri* ("manusia" Horasan) yang mengacu pada daerah kawasan Turkik-Persia yang, dalam legenda-legenda, merupakan asal dari sufi-sufi Turki[86]. Sedangkan istilah *yatïr/yatur* (akar kata Turkik *yat-*: berbaring, tidur) merujuk pada posisi berbaring dari jasad dalam makamnya. Istilah itu hampir selalu menyangkut wali-wali[87].

Di Asia Tengah (Transoxania dan Khwarizm), tempat para wali disebut *mazār*, *ziyārat*, atau *ziyāratgāh*. Ketiga nama itu mempunyai akar Arab yang sama, yaitu *zyr*, yang berarti "mengunjungi". Istilah *ziyārat*

---

[85] Gölpïnarlï (1977, hlm. 85-86).
[86] Gölpïnarlï (1977, hlm. 118-119, 162) dan (1972, jilid III, hlm. 1490-1495).
[87] Lih. Gölpïnarlï (1972, jilid IV, hlm. 4396-4397) dan (*Derleme* 1979, jil. XI, hlm. 4201); H. Tanyu (1967, hlm. 3).

pada awalnya hanya terbatas pada "kunjungan" atau "ziarah"; kata itu kemudian bergeser arti untuk mengambil arti "tujuan" ziarah. Istilah Arab/Persia *Ziyārātgāh* (*gāh* menandakan tempat) adalah tempat berziarah, seperti halnya kata benda *mazār* yang juga mengandung arti makam (sekurangnya makam sebagai obyek ziarah)[88]. Dalam arti makam terdapat juga kata-kata *qabr* dan *makbar*[89], walaupun kedua istilah itu pada umumnya dipakai untuk makam yang tidak begitu penting atau cungkup kecil. Makam Islam, yang dilengkapi dengan sebuah kubah, tampaknya berasal dari Asia Tengah dan kemudian menyebar ke seluruh dunia Islam. Yang paling kuno berada di Bukhara dan dibangun pada abad ke-10. Gaya arsitektur itu kemudian berkembang di semua daerah jajahan bangsa-bangsa Turkik[90]. Mengenai istilah *gunbez*, yang dipakai oleh bangsa Kirghiz dan di seluruh Turkistan Timur[91] asalnya adalah kata Persia *gumbād/gumbāz* (dari Pahlevi) yang arti pokoknya adalah atap melengkung atau kubah—dari Arab *qubba*[92].

Di Azerbaijan, tempat-tempat wali diberi nama yang berasal dari bahasa Persia dan Turki. Yang pertama adalah istilah Persia *pīr*[93], yang juga berarti guru spiritual, tetapi yang tidak dipakai dalam artian makam di Iran. Harus dicatat bahwa di Turki ditemukan ungkapan *pīrevi* (rumah guru spiritual) untuk menyebut rumah induk tarekat Bektasyiyah di Anatolia[94]. Istilah lain yang juga ditemukan di Azerbaijan adalah *ochag* yang arti pertamanya adalah perapian, yaitu tempat orang-orang berkumpul—di sekitar api. Kemudian kata itu bergeser dan mengambil arti yayasan, lembaga dan lain-lain. Di Turki dikenal ungkapan *ocāk-i Bektāshiyyān* untuk menamakan tarekat Bektasyiyah sebagai lembaga; suku-suku Alawi juga terbedakan satu dari yang lainnya melalui penggunaan embel-embel *ocāk* ini atau *ocāk* itu, yang acap ditambahi nama wali pelindung suku, misalnya *Sarï Saltuk ocagī*. Guru spiritual kaum Alawi (*dede*) kadang-kadang dipanggil *ocāk-zāde* (anak *ocāk*)[95]. Terselubung di bawah istilah *ocāk* itu tentunya terdapat suatu kata lama dari dunia bangsa-bangsa

---

[88] Lih. D. Reig (1983); Gölpïnarlï (1977, hlm. 364-365).
[89] Lih. H.P. Laqueur, "Makbara" (di Turki), dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. VI, hlm. 122-123.
[90] Lih. E. Diez, "Kubba", dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. V, hlm. 288. Lihat juga M.M. Mendikulov (1951, hlm. 229-240).
[91] A. Bennigsen & Ch. Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 206).
[92] Lih. M. Mu'īn (1985, jil. III, hlm. 3396); M. Kiyāni (1990, hlm. 135-136).
[93] Lih. artikel "Pīr" dalam *Azärbayjan Sovet Ensiklopediyasï*, Baku, 1983, jilid VII, hlm. 534 dan A. Ahädov (1991, hlm. 126-127).
[94] Gölpïnarlï (1977, hlm. 273).
[95] *Idem*, hlm. 262-263.

pengembara Turkik. *Imām-zāde* adalah nama yang diberikan kepada makam-makam wali dunia Syiah; di kalangan orang Turkik Azerbaijan[96]. Di Turki, kata *imāmzāde* yang terdapat di kuburan masyarakat Syiah Istanbul tidak dikenal dengan nama itu di Uskudar[97]. Di Azerbaijan juga dipakai istilah *mugäddäs* yang berarti "keramat", dari akar kata Arab *qds*[98].

Baik di Turki maupun di daerah-daerah di bawah kekuasaan Turki (dunia Slav dan Arab), makam wali dikenal dengan istilah *türbe*[99], dari akar kata Arab *trb* yang berarti tanah, lantai, kuburan, dan makam. *Türbe* adalah komponen penting dari arsitektur Seljuk dan Turki Usmani, dan oleh karena jumlahnya agak besar, *türbe* itu telah menjadi topik penelitian yang favorit[100]. Walaupun ada saja *türbe* yang menjadi makam sultan dan pembesar kesultanan lainnya, kebanyakan dikenal sebagai makam wali. Makam wali itu pada umumnya dikelola oleh suatu pondok sufi (*tekke*, *dergāh, zāviye* atau *khānaqāh*) karena terletak di dekat atau bahkan dalam kompleks pondok[101]; itulah sebabnya di Balkan, *tekke* adalah istilah yang dipakai untuk menyebut makam wali-wali[102]. Di luar tempat-tempat ziarah yang penting—yaitu yang merupakan kompleks makam besar atau kecil—terdapat juga banyak sekali tempat keramat yang terdiri dari suatu kuburan biasa atau sebuah jirat makam. Tempat-tempat itu kadang-kadang juga disebut *türbe* walaupun istilah *mazār* dan *qabr* lebih umum.

Tipologi

Dalam dunia Turkik, sarana yang paling lama berlaku dan paling bergengsi untuk mencapai status wali adalah *ghazāvat,* yaitu jalan jihad, yang dapat berakhir dengan mati syahid. Seperti dijelaskan di atas, perang itu lebih dari sekadar perang agama, melainkan juga perang mistis. Adanya sufi penakluk yang menyertai serdadu, serta adanya pengaruh buku-buku *futuvva* menjelaskan hal tersebut. Selain itu, banyak pemimpin perang pasti juga diangkat oleh tradisi mistis dan ditambah pada kelompok wali-wali. Di samping itu, ada saja sufi biasa yang telah "menyamar" sebagai sufi

---

[96] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm.189).
[97] Lih. Th. Zarcone (1992e) dan (1996c).
[98] M. Balayev (1975, hlm. 80-91).
[99] Ditemukan juga di Azerbaijan dalam bentuk *türbä*.
[100] Hasluck (1929, jil. I, hlm. 226-236); H. Tanyu (1967, hlm. 318-321); Ü.Ü. Bates (1970-71, hlm. 73-84); Gölpïnarlï (1977, hlm. 340); M.Z. Pakalïn (1983, hlm. 539).
[101] Lih. B. Tanman (1992).
[102] Lih. Evstratios Zenginê (1988). Lihat ringkasan bab VI tentang "tekke, kapel dan makam wali-wali Bektasyi" dalam Tzannis & Zarcone (1992-93).

penakluk untuk meningkatkan citra dari pondok yang didirikan mereka di daerah jajahan baru. Keterkaitan antara konsep jihad dan sufisme paling kuat pada zaman Seljuk dan pada awal zaman Turki Usmani. Tradisi kewalian yang berasal dari zaman itu merupakan suatu kategori tersendiri yang berciri khas Turki. Setelah Konstantinopel jatuh ke tangan Turki Usmani, dan walaupun perang penaklukan tetap berlangsung di wilayah Balkan yang belum muslim itu, lebih sedikit penyebar agama Islam dan sufi penakluk yang diangkat menjadi wali. Tokoh-tokoh di atas sedikit demi sedikit digantikan oleh tokoh-tokoh spiritual yang tidak diragukan lagi identitasnya; di antara tokoh-tokoh ini sufi-sufi Turki Usmani-lah yang paling besar. Di Asia Tengah situasi lebih kabur, karena di kawasan itu ekspansi Islam dicekal beberapa kali dan seruan jihad berkali-kali dikumandangkan, bahkan sampai ke dalam abad ke-20. Meskipun demikian, muncul juga tokoh-tokoh dengan ciri spiritualitas Islam dan sufisme yang khas. Walaupun mereka tidak lagi menghadapi kaum "kafir" dengan senjata, paling sedikit mereka menghadapinya melalui khutbah dan sering menjadi mubalig. Di Anatolia, setelah periode penaklukan yang besar (di Anatolia dan di Thracia), semangat jihad (*ghazāvat*) melemah, dan bahkan menghilang. Sebaliknya di Asia Tengah, di antara periode islamisasi awal dan periode pendirian Uni Soviet *ghāzī-ghāzī* (pejuang yang mati syahid pada waktu pengislaman atau untuk mempertahankan Islam) yang diangkat pada status wali terus bermunculan. Perang jihad di bawah pimpinan sufi penakluk masih merajalela di Kaukasus dan di lembah Ferghana di Uzbekistan sampai enam puluh tahun yang lalu. Pada tataran yang lain, ideologi sekuler dari negara Turki modern juga membangkitkan, kalau bukan semangat jihad sendiri, paling sedikit fenomena pengeramatan para syuhada, terutama setelah berbagai kampanye antiagama yang dilancarkan rezim Kemalis antara tahun-tahun 1925-an dan 1940-an. Kompleks makam serta kuburan dari syekh yang menentang kebijakan rezim sekuler yang baru tersebut kini sudah menjadi obyek dari suatu tradisi ziarah yang tidak kalah semaraknya dengan ziarah ke makam wali-wali mati syahid dari zaman Seljuk.

Sejajar dengan pengukuhan Islam di kawasan budaya Turkik, bermacam-macam tokoh ditambahkan pada daftar orang-orang suci Turki: pria atau perempuan keturunan agung, seperti tokoh-tokoh Alkitab, keluarga atau sahabat Nabi Muhammad serta ulama-ulama. Makam wali dari kedua kategori pertama di atas diragukan dasar historisnya, bahkan diduga merupakan rekaan, oleh karena wali-wali yang bersangkutan meninggal di kawasan dunia Islam lainnya, pada umumnya di negara-negara Arab.

Sebelum menjelaskan secara singkat prinsip-prinsip yang akan saya ikuti dalam upaya tipologi di bawah ini, cukup berfaedah kiranya melihat contoh klasifikasi wali Anatolia yang disusun oleh Ahmed Yashar Ocak, seorang pakar tentang bidang itu[103]. Dia telah menyusun klasifikasinya berdasarkan dua kriteria pokok: I. fungsi ciri-ciri ziarah, dan II. kepribadian wali yang bersangkutan. Dalam kelompok pertama, penulis membedakan "wali setempat" (*mahalli velīler*) dan "wali umum" (*genel velīler*). Kelompok kedua terbagi dalam tiga sub-kelompok: 1. wali-wali sesungguhnya (*gerçek velīler*), 2. wali-wali khayalan (*hayali velīler*), dan 3. orang yang diangkat sebagai wali jauh setelah wafatnya. Dalam sub-kelompok pertama, yaitu "wali-wali yang sesungguhnya", dia memilah-milah wali-wali berdasarkan baik "lingkungan sosial asalnya": yang terdiri dari a) "wali perkotaan" (*shehīrli velīler*), b) "wali pedesaan atau wali suku" (*köy veya ashiret velīler*); maupun berdasarkan misi yang diemban oleh wali yang bersangkutan: a) wali *ghāzī*-pejuang (*gazi-savashiçi velīler*), b) wali mubalig (*misyoner velīler*), c) wali kepala tarekat (*meslek pīri velīler*) dan, d) wali guru spiritual (*murshid velīler*). Dalam sub-kelompok kedua, untuk "orang yang diangkat sebagai wali jauh setelah wafatnya", dia membedakan: a. wali asal Alkitab (*Tevrat menshe'li velīler*), b. wali asal al-Qur'an (*Kur'an-i Kerim menshe'li velīler*), c. *ghāzī* Arab pertama yang datang ke Anatolia (*Andolu'da ilk Arab gazileri*), d. sejumlah tokoh historis. Klasifikasi ini—dan itulah antara lain kelebihannya—menyebut beberapa kasus spesifik yang tidak sempat saya bicarakan di atas dan sekadar akan saya singgung sedikit di bawah ini. Saya akan meminjam beberapa unsur dari klasifikasi ini, walaupun kajian saya tidak terbatas pada Anatolia dan bahkan meliputi seluruh dunia Turkik, termasuk kasus-kasus yang diambil dari Asia Tengah. Tipologi yang akan saya ikuti pada dasarnya mengembangkan ide-ide bab pertama di atas. Saya akan gabung-kan dalam satu kategori semua wali yang diilhami oleh semangat *ghāzī*, yaitu penyebar Islam, pejuang yang mati syahid dan sufi penakluk; dan, dalam satu kategori yang kedua akan saya cantumkan wali-wali dunia mistis yang telah memusatkan seluruh perhatiannya pada misi spiritualnya—walaupun ada juga kasus-kasus tersendiri. Akhirnya, dalam kategori ketiga, akan saya cantumkan tokoh-tokoh besar Islam Arab dan Turkik.

---

[103] Ocak (1984, hlm. 9-19).

Mubalig, Sufi Penakluk, dan Syuhada

Wali besar pertama yang mewakili semangat jihad (*ghazāvat*) yang dibicarakan di atas, tak ayal lagi Satuq Qara Khān (wafat 955), pendiri dinasti Qara-Khan, yang dikenal dalam semua wiracerita dengan nama Satuq Bughra Khān. Makamnya terletak dekat kota Kashgar. Turkistan Timur mempunyai beberapa wali-*ghāzī* lainnya, seperti Afaq Khvāja (harfiah "Hidayat Allah"), yang juga di Kashgar, serta Arshuddin di Kucha. Dapat juga disebut makam Aq Taylaq Atā di Kirghiztan dan Khan Eset di Kazakhstan, dua wali yang berjuang melawan kaum Buddhis Jungar pada awal abad ke-18. Di Kashgar, Ya'qūb Khān juga tetap diziarahi. Sebagai pendiri Kerajaan Kashgari pada pertengahan abad ke-19, dia telah berjuang dengan gigih melawan Russia dan Tiongkok[104]. Oleh karena itu, dia dijuluki "penjaga iman" (*Atāliq ghāzī*). Di Anatolia, pada waktu ekspansi Turki ke Asia Kecil (ujung Barat Anatolia), wiracerita Turki meminjam kisah-kisah pejuang Arab melawan kekaisaran Byzantium, dan menyesuaikannya dengan latar belakang kultural dan religius (kadang-kadang heterodoks) yang khas Turki[105]. Yang paling terkenal adalah Abū Ayyūb al-Anshārī, pembawa panji Nabi Muhammad, yang gugur di depan kota Byzantium pada abad ke-7. Beberapa abad kemudian, orang Turki membangun suatu makam untuknya di suatu daerah Istanbul yang diberi namanya. Makam itu adalah tempat ziarah yang paling populer di seluruh Turki. Wali besar kedua, yang kemudian diangkat menjadi wali tarekat Bektasyiyah, adalah Seyyid Battal Gazi. Makamnya dikelilingi suatu pondok dan beberapa rumah, berada di atas suatu bukit yang menjulang tinggi di daratan Anatolia, tidak jauh dari Eskishehir[106]. Ada juga beberapa makam pejuang Arab yang kurang dikenal, seperti Hüseyin Gazi, dekat Ankara, dan Sidi Gazi di Eskishehir[107]. Di Thracia, beberapa pemimpin perang, yang disebut dengan nama sebutan Akïncï, meninggalkan bekas dalam sejarah, cerita rakyat, dan bahkan nama tempat lokal. Mereka membentuk kelompok keturunan Evrenos, Malkoç, dan Mīhāl. Seorang *ghāzī* lainnya, yang lebih terkenal lagi, dan yang diadopsi oleh tradisi Bektasyiyah dengan nama Kïzïl Deli Sultan, adalah Seyyid Alī Sultān, yang dimakamkan dekat kota Yunani Dimetoka/Didimotichon, yang sekarang terletak di perbatasan antara Yunani Utara dan Bulgaria.

---

[104] Lih. M. Hamada (1978, hlm. 79-105); Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 207-215); G. Järring (1986, hlm. 187-195); Th. Zarcone (1996b).

[105] A.Y. Ocak (1984, hlm. 18).

[106] I. Mélikoff, "al-Battal (Sayyid Battal Ghāzī)", dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. I, hlm. 1137; H. Köksal (1984).

[107] Lih. F.W. Hasluck (1929, jil. II, hlm. 504, 510).

Makamnya berada di tengah sebuah pondok sufi Bektasyiyah. Pondok itu adalah salah satu pondok yang terbesar dan paling berpengaruh dalam sejarah tarekat itu[108].

Di antara para sufi pejuang dan penakluk, minat mistik, dengan kecenderungan sufi—yang lebih luas artinya dan tidak selalu mistis—sesungguhnya mengungguli semangat jihad (*Ghazāvat*). Tujuan utama golongan ini adalah membawa penduduk negeri taklukan baru memeluk agama Islam, serta memperkuat kedudukan agama tersebut. Sufi pejuang dan penakluk yang paling terkenal adalah mereka yang telah diabadikan dalam wiracerita yang disusun oleh murid-murid mereka[109]. Sudah saya bicarakan di atas perihal Sarï Saltuk, yang memiliki tidak kurang dari tujuh makam yang tersebar di antara Albania dan Anatolia Timur[110]. Harus juga disebut Haji Bektasy dan muridnya Hacïm Sultān yang memilih menetap di tengah suku-suku pengembara Turkmen di propinsi Germiyan. Murid Haji Bektasy berjumlah sangat besar dan mereka merupakan sebagian besar dari sufi "penakluk" di atas. Yang lain terkait dengan berbagai aliran yang serupa satu sama lainnya. Ada yang dekat kelompok Bābā'ī. Ada pengikut Otmān Bābā, seorang tokoh penting dari tarekat Bektasyiyah dan aliran Alawi Bulgaria yang dimakamkan di Haskoy/Haskovo di Bulgaria[111]. Ada juga pengikut Abdal Musa yang mendampingi Sultan Orhan Gazī ketika merebut kota Bursa pada awal abad ke-14. Kajian-kajian sejarah ekonomi telah meningkatkan pengetahuan kita tentang dimensi yang sesungguhnya dari gerakan religius ini, melalui studi terhadap sensus pertanahan dan sensus penduduk yang dilaksanakan pada abad ke-16. Kita melihat bahwa kumpulan-kumpulan keluarga di sekitar kompleks-kompleks pondok/makam—yang wali pendirinya bisa jadi seorang pejuang yang memimpin gerak migrasi, atau seorang tetua simbolis—bertambah secara drastis pada waktu itu, hingga menjadi desa yang sesungguhnya. Misalnya, tercatat pada abad ke-16 tidak kurang dari 623 pondok di Anatolia dan 205 di Rumelia. Nama-nama pondok-pondok itu adalah saksi nyata dari hubungannya dengan sufi-sufi penakluk[112].

Semangat jihad (g*hazāvat*) tetap bertahan di Asia Tengah sebagai akibat dari perkembangan politik baru: Kazan jatuh pada tahun 1552 dan bangsa Tatar tunduk pada Russia. Russia kemudian melanjutkan ekspansinya secara bertahap ke Kaukasus pada akhir abad ke-18 dan ke

---

108 Mengenai makam dan *tekke*, lihat Tzannis & Zarcone (1992-93, hlm. 31-32).
109 Lihat ringkasan isi wiracerita jenis ini dalam A.Y. Ocak (1983, hlm. 3-17).
110 Lih. G.M. Smith (1982, hlm. 219-220).
111 Th. Zarcone (1992d, hlm. 6-9).
112 Lih. Ö.L. Barkan (1942).

Turkistan pada abad ke-19. Dua perang jihad dilancarkan melawan Russia oleh syekh-syekh Naqsybandiyah, yang pertama di bawah pimpinan Imam Mansur, antara tahun 1785 dan tahun 1791, dan yang kedua di bawah pimpinan Ghazi Muhammad, Hamza Bey dan Imam Syāmil, antara tahun 1824 dan 1859. Jihad itu menambah jumlah suhada di kalangan Islam Kaukasus. Perang itu disusul oleh berbagai tindakan penindasan pada akhir abad ke-19, dan, di bawah rezim Soviet pemberontakan, pemberantasan, dan deportasi penduduk bersusulan satu sama lainnya sampai tahun 40-an[113]. Makam-makam para syuhada itu masih sangat dihormati oleh bangsa-bangsa Kaukasus. Dapat disebut umpamanya makam Uzun Hajji, makam ibu Kunta Hajji, makam Hajji Indiri, Umalat Syekh, Kirklar, Hajji Murat, dan lain-lain. Di Turkmenistan, pemberontakan di lembah Chirchik pada tahun 1872, pertempuran Goktepe pada tahun 1879-1881, serta pemberontakan daerah Ferghana di Transoxania pada tahun 1898, telah menambah pula jumlah syuhada. Salah satu yang paling diagungkan adalah sufi Kurban Murat, yang dimakamkan di Goktepe di Turkmenistan[114].

Pada tahun 1925, ketika rezim baru Kemal Atatürk mengeluarkan undang-undang yang menghapuskan tarekat-tarekat dan melancarkan suatu kampanye antiagama yang sangat keras, banyak orang juga ditahan dan bahkan dihukum mati. Tokoh agama atau tokoh sufi yang ditindas atau dibunuh selama periode sejarah Turki ini, juga dianggap sebagai wali dan makam mereka juga dijadikan obyek ziarah yang sangat ramai[115]. Manakib-manakib jenis baru yang terbit belakangan ini memberikan gambaran tentang dampak tradisi itu. Dapat disebut misalnya kasus Abdülhakim Arvasi, yang ditahan setelah peristiwa kontra revolusi Menemen (1930) dan dimakamkan di Ankara[116], serta kasus Esat Efendi, yang meninggal di penjara sebagai akibat peristiwa yang sama[117].

Syekh (Sufi)

Haruslah dibedakan dua jenis wali sufi atas patokan berikut: apakah mereka muncul selama proses islamisasi dan penaklukan, terutama penaklukan Anatolia dan Rumelia, atau apakah mereka muncul setelah kesultanan Turki Usmani berdiri, yaitu hanya melaksanakan suatu misi spiritual. Saya sudah jelaskan di atas bahwa di Asia Tengah masalahnya

---

[113] Lih. Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 72-91); A. Bennigsen (1988, hlm. 63-78); M. Rywkin (1991).

[114] Lih. Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 92, 202-203).

[115] Lih. Th. Zarcone (1992b, hlm. 107-126) dan (1992c, hlm. 133-151).

[116] N. Fazïl (1990, hlm. 213-226); V. Vakkasoglu (1987, hlm. 23-36).

[117] N. Fazïl (1989, hlm. 131-170).

berbeda. Di situ kedua tipe wali tumpang-tindih satu sama lainnya. Hal itu nampak dalam kasus wali-wali dari tarekat Yasawiyah, yang mengabdikan diri pada islamisasi kaum "kafir" sampai abad ke-16; mereka kemudian ditiru oleh tarekat Naqsybandiyah. Makam dari beberapa tokoh besar sufisme Turkik dan Persia terletak di Asia Tengah, demikian pula makam murid-muridnya. Di antara kaum Yasawiyah, terdapat makam Ahmad Yasavī di Kazakhstan, Sayyid Atā di Turkmenistan, Zangi Atā di Uzbekistan, dll.; di antara kaum Naqsybandiyah, terdapat makam Bahā' al-Dīn Naqsyband di Bukhara, Khvaja Ahrar di Samarkand, Yaq'ub Charkhi di Dushanbe (Tajikistan) dll[118]. Pendiri tarekat Kubrawiyah, Najm al-Dīn Kubrā (yang memberikan namanya pada tarekat itu), dan Khvaja Yusuf Hamadani (orang pertama dari urutan para Khvajagan Asia Tengah yang merupakan asal dari A. Yasawī, B. Naqsyband, dan N. Kubrā) dimakamkan di Turkmenistan. Dengan perkecualian A. Yasavi, yang merupakan kasus tersendiri, tokoh-tokoh terakhir mewakili suatu tradisi sufi kota dan cendekia yang sangat piawai, yang telah menyumbangkan kepada dunia Islam karya-karya sastra yang dibacakan dan dikomentari di seluruh kawasan penyebarannya. Semua tokoh di atas hingga kini amat dimuliakan di antara bangsa-bangsa Asia Tengah[119].

Para murid syekh-syekh ini untuk sebagian bertanggung jawab atas penyebaran sufisme elitis dan terpelajar itu sampai ke kota-kota besar India dan kekaisaran Turki Usmani, melalui Mekkah ataupun secara langsung. Mereka mendapat penerus yang setia di kalangan Naqsybandiyah dari kota Istanbul. Dapat dimengerti mengapa tarekat-tarekat Turki sedemikian mengagungkan guru-guru pendiri tarekat—yang juga merangkap pemberi nama—serta para khalifah dan syekhnya. Pada abad ke-16, di samping makam wali-wali Naqsybandiyah, yang memang pertama-tama dibangun di Istanbul dan di kota-kota besar kekaisaran Turki Usmani lainnya, muncul juga makam dari syekh-syekh tarekat Khalwatiyah dari Azerbaijan dan syekh tarekat Qādiriyah dari Irak dan Suriah. Apabila ditilik lebih dekat kasus Istanbul, tempat kebanyakan tarekat itu bermarkas, tidak dapat disangkal bahwa tradisi kewalian itu mempunyai pengaruh yang besar terhadap kehidupan sosial, kultural dan bahkan politik di kota itu, apalagi banyak di antara wali-wali itu yang mempunyai hubungan erat dengan para sultan. Berbeda dengan wali dari daerah pedesaan dan kawasan suku-suku

---

[118] Kita dapat membayangkan betapa banyaknya makam wali di satu kota semisal Samarkand dengan membaca tulisan Abū Tāhir Khvāja Samarqandī, *Samariyye* dan tulisan Muhammad 'Abd al-Jalīl Samarqandī, *Kandiyye*, kedua-duanya diedit oleh I. Afshār (1988).

[119] Lih. W. Barthold (1928, hlm. 375-377).

pengembara, wali itu mewakili ragam Islam yang ortodoks, dan beberapa di antara syekh-syekh itu bahkan merangkap sebagai ulama. Yang paling banyak dikunjungi adalah makam para wali yang telah memperkenalkan tarekat-tarekat dimaksud: Emir Bukhari untuk tarekat Naqsybandiyah, Merkez Efendi dan Koca Mustafa Pasha untuk tarekat Khalwatiyah, Isma'il Rumi untuk tarekat Qādiriyah[120]. Tidak mungkin membicarakan satu per satu makam yang tak terhitung banyaknya dari wali-wali yang menyusul para perintis ini, entah sebagai *khalifah* atau *murid*; tetapi dapat kami mengacu pada buku penuntun yang disusun untuk para peziarah dan pada buku tentang sejarah monumen-monumen Istanbul yang telah terbit di kota ini, baik pada periode Turki Usmani maupun pada periode modern[121]. Maulana Jalal al-Din Rumi, pendiri dan pemberi nama dari tarekat Maulawiyah (yaitu tarekat darwis yang berputar-putar), yang dimakamkan dalam kompleks makam di Konya, di tengah Anatolia, mempunyai hubungan yang akrab dengan suku-suku pengembara Turkmen, tetapi tarekatnya berkembang menjadi aristokratis dan urban. Makam wali-wali tarekat Maulawiyah terdapat dalam kebanyakan kota kekaisaran Turki Usmani, dari Bagdad sampai Sarajevo[122].

Sejajar dengan perkembangan tradisi ziarah ke makam wali di daerah perkotaan, proses pengangkatan wali juga terus berlangsung di daerah pedesaan. Namun proses itu tidak banyak menghasilkan tokoh-tokoh intelektual yang menonjol, selain beberapa pengarang yang sedikit banyak dipengaruhi oleh heterodoksi mistis sufi (*ashïk*, *ozan*), dan yang prosanya mampu memukau jiwa-jiwa yang lugu[123]. Makam wali-wali itu terutama terdapat di daerah-daerah berpenduduk Alawi, seperti umpamanya Pīr Sultan Abdal di Siva, Kul Himmel (pada abad ke-17) di Tokat dan lain-lain[124]. Pada waktu yang sama lahir dan berkembang juga suatu gerakan Bektasyiyah urban di Istanbul dan di kota-kota lain di seluruh kesultanan, baik di Balkan maupun di negeri-negeri Arab. Perkembangan ini menandakan bahwa, disebabkan satu dan lain faktor, sebagian agama populer kalangan pengembara Turki, sudah terstruktur dalam bentuk tarekat-tarekat, dan dengan demikian memisahkan diri secara hampir total dari dunia Alawi. Walaupun demikian, wali-wali seperti Pīr Sultan Abdal,

[120] Lih. K. Kufrali (1949, hlm. 129-151); T. Yazïcï (1956); H.A. Hilmī (1907-08, fasal "Ismā'īl Rūmī", hlm. 79-83).
[121] Lihat misalnya H.A Hilmī (1907-08); Hüseyin Ayvānsārāyī (1864); M. Rā'if (1896); S. Gürel (1988).
[122] Lih. A. Gölpïnarlï (1983, hlm. 329-340).
[123] Proses ini terus berlanjut; lihat misalnya I. Aslanoglu (1965).
[124] Lih. A. Gölpïnarlï (1963).

Kaygusuz Abdal, Haji Bektash dan Kizil Deli Sultan, diziarahi oleh kedua golongan sebagai leluhur yang sama. Maka harus membedakan tiga kategori wali Bektasyi-Alawi: 1. para Bektasyi-Alawi *ghāzī* pejuang yang merupakan warisan kedua golongan; 2. para penyair (*ashīk, ozan*) dari dunia pedesaan; 3. "para Bektasyi mistis dari dunia perkotaan"; kedua kategori terakhir ini adalah hasil dari proses evolutif tersendiri di tengah agama populer Turki.

Satu kategori wali sufi lainnya harus dipertimbangkan juga, yaitu wali yang tak lain dari leluhur masing-masing suku. Wali jenis ini terutama ditemukan di Turkmenistan, di mana setiap suku keramat (*avlād*) mengaku sebagai keturunan seorang wali, yang pada umumnya beraliran Yasawī, serta memelihara makamnya: misalnya, Gözlī Atā bagi suku Atā; Chopān Atā dan Garā Bābā bagi suku Shaykhī, Makhtūm A'zam Jurjānī bagi suku Mahtūm, dan lain-lain[125].

Tokoh-Tokoh Besar Islam Arab dan Turkik

Dalam kategori ini telah saya cantumkan wali-wali bukan sufi yang merupakan entah tokoh Injil, tokoh al-Qur'an, tokoh sejarah religius Islam, ataupun ahli teologi. Mereka telah diintegrasikan dalam Islam Turkik dan diterima dalam kelompok wali-walinya. Salah satu makam yang paling terkenal adalah "Singgasana Sulayman" (*Takht-i Suleymān*) di Ush, di Farghana Kirghiz. Di Tarsus, di pesisir Lautan Egea sebelah Turki, makam Nabi Daniel terdapat dalam sebuah masjid, dan Josuah (Yasa') konon dimakamkan di pantai Asia Selat Bosphorus[126]. Dalam Farghana Uzbek, tepatnya di Syahimardan, peziarah dapat juga mengunjungi salah satu makam legendaris dari Ali, saudara sepupu Nabi Muhammad, sedangkan salah satu makam yang paling indah di Samarkand konon berisi sisa-sisa jasad Qusām ibn 'Abbas, yang lebih dikenal dengan nama Shāh-i-Zanda. Sahabat Nabi Muhammad lainnya, yakni Ukhasha Atā, dimakamkan di Chimkent di Kazakhstan, dan makam Ali lainnya juga didapatkan di Azerbaijan dekat Baku[127]. Khidlir, sahabat Nabi Musa yang diidentifikasikan di Turki dengan Nabi Ilyas juga mempunyai makam di beberapa tempat, di Azerbaijan, di Istanbul, di Gelibolu, di Ankara, Sinop, dan lain-lain. Demikian pula Ashhābul Kahfi yang disebut dalam surat ke-18 al-Qur'an, mempunyai makam di Azerbaijan, di Tarsus, dekat Sivas, dekat

[125] Lih. S.M. Demidov (1976); M.E Subtelny (1989); Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 194-201).
[126] Lih. *Idem*, hlm 205-206; F.W. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 298-308).
[127] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm.192, 213-215); Ibn Battūta (1990, jil. II, hlm. 295); A. Ähädov (1991, hlm. 130).

Istanbul, dan lain-lain[128]. Dekat Samarkand dapat juga dikunjungi makam Muhammad Ismā'īl al-Bukhārī, pengumpul hadis yang tersohor itu[129]. Patut ditambahkan pula beberapa penguasa ternama baik Asia Tengah maupun di Turki sendiri yang sedemikian membekas di mata rakyatnya hingga diziarahi makamnya. Dalam kategori ini termasuk, misalnya, Sultan Sanjar di Turkmenistan yang telah mempertahankan Islam di hadapan serangan suku Buddhis Qara Khitay, juga Sultan Bayāzīd II, atau lebih dekat dari kita, Sultan Abdul Hamid II, yang wafat pada permulaan abad lalu[130].

Geografi Kesucian

Dalam bab ini akan saya berusaha menjelaskan faktor-faktor yang menentukan pilihan tempat dibangunnya makam seorang wali. Akan kita melihat bahwa faktor tersebut penentu amat beragam, yaitu adanya tempat ziarah pra-Islam, peranan tempat karena alasan strategis (ekspansi Islam, perluasan kawasan suatu tarekat, penaklukan, dan lain-lain). Pada dasarnya, geografi religius yang diwariskan oleh agama-agama yang telah mendahului Islam tidak dihapuskan melainkan ditambah dengan suatu peta religius baru, yang ditentukan oleh ekspansi teritorial Turkik dan Islam, ataupun oleh perluasan wilayah tarekat-tarekat.

Tempat Ziarah Pra-Islam

Pemanfaatan tempat-tempat ziarah yang lama, pra-Islam atau bukan, oleh agama-agama baru, bukanlah fenomena yang tidak dikenal. Pada intinya setiap agama selalu berusaha untuk menghilangkan bekas-bekas dari agama-agama yang telah mendahuluinya; namun upaya ini selalu diiringi juga oleh suatu upaya sampingan untuk mengambil alih sebagian dari sakralitas daerah yang baru ditaklukkan. Itulah sebabnya tempat ziarah baru sering menempati situs ziarah yang lama. Maka untuk mengerti dasar-dasar dari geografi religius, orang harus memandang ke belakang, sampai beberapa abad sebelum agama-agama samawi muncul untuk pertama kalinya. Situs-situs yang diangkat oleh agama-agama pra-Islam sebagai tempat persembahan dewa-dewa atau roh-roh alam di mana pun mengikuti suatu pola yang universal: tempat istimewa, menakjubkan atau angker; puncak gunung, mata air, sungai, danau, goa, tempat dengan pohon yang

---

[128] F.W. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 309-336).

[129] Lih. Abū Tāhir Khvāja Samarqandī, *Samariyye*, dalam I. Afshār (ed., 1988, hlm. 198).

[130] Lih. Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 199); A.Y. Ocak (1983, hlm. 19).

sangat tua atau dengan batu-batu yang berbentuk aneh, dan lain-lain[131]. Geografi kesucian Turkik, yang berakar dalam dunia pra-Islam, mengikuti juga dalam garis besarnya pola geografi universal ini. Pada tempat-tempat suci itu harus ditambahkan situs-situs tempat ziarah ke orang-orang suci dari agama-agama yang muncul antara zaman mundurnya kepercayaan-kepercayaan lokal dan zaman Islam. Pengambilalihan, atau dalam bahasa seorang penulis Azeri[132], asimilasi (*assimilyasija*) dari tempat ziarah lama dengan tempat ziarah baru, bagaimanapun juga meninggalkan berbagai bekas identitas yang sesungguhnya dari tempat yang bersangkutan, apa lagi apabila situs ziarah lama itu diasimilasikan pada zaman yang relatif baru, seperti misalnya gereja-gereja atau kapel-kapel Nasrani di kawasan Balkan.

Di Turkistan Timur misalnya, dekat Kotcho, salah satu goa dari kompleks goa-rumah ibadah Buddha diambil alih oleh sufi-sufi heterodoks dan kemudian diubah menjadi makam "tujuh *qalandar*" (*Yiti qalandar*)[133]. Di Tajikistan, dekat Dushanbe, suatu dewa Majusi kuno diubah menjadi makam (*mazar*) Khvāja Ab-i garm[134]. Di Azerbaijan, menurut Alexandre Benningsen, penggunaan istilah *ocak* untuk menamakan sebuah makam, sebagai pengganti istilah *pīr* atau *mazār*, menunjukkan bahwa tempat itu adalah bekas tempat ziarah Majusi[135]. Di Samarkand sebuah biara Nasrani telah diubah menjadi makam Khidlir[136]. Di Turkmenistan Islam telah mengasimilasikan tempat ziarah dewa-dewa Buddhis atau Majusi. Lihat misalnya situs Dīvāna-i Burkh di Kohna Urgensy, yaitu dewa pertanian kuno, atau situs Ashïq Aydīn di daerah Tashauz, yaitu pelindung tradisional dari para musikus[137]. Di Daghestan, di pegunungan Kaukasus, dapat disebut juga makam Velī Kïz, dewi kesuburan kuno, yang terletak di puncak Gunung Shalbuz Dagh[138]. Di Anatolia, Islam telah mengasimilasikan tempat ziarah Nasrani dalam jumlah yang sangat besar, terutama melalui perantaraan sufisme aliran Bektasyiyah. F.W. Hasluck dan Evstratios Zengine memberikan suatu daftar yang hampir lengkap tentang

[131] Lihat bagian-bagian buku F.W. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 98-112, 175-225) tentang makam-makam yang dibangun di atas gunung, dekat mata air ataupun berhubungan dengan pemujaan pepohonan dan bebatuan (juga gua-gua).
[132] Ahädov (1991, hlm. 129).
[133] Lih. E. Esin (1985, hlm. 19, 29).
[134] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 210).
[135] *Idem*, hlm. 189.
[136] Lih. Muhammad 'Abd al-Jalīl Samarqandī, *Kandiyye* dalam I. Afshār (ed., 1988, hlm. 34).
[137] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 199).
[138] *Idem*, hlm. 183-185.

gereja-gereja kuno, kapel-kapel, dan biara-biara yang telah diambil alih oleh sufi-sufi Turki[139].

Daerah Kunci dari Ekspansi Islam dan Kawasan Penaklukan Turkik

Ketika tidak dibangun di atas tempat ziarah yang lebih lama, makam wali pada umumnya—terutama makam wali dari kalangan *ghāzī* dan sufi "penjajah"—didirikan di kawasan dan tempat yang mendukung strategi penjajahan dan ekspansi Islam. Makam tersebut acap terkait dengan *ribāt-ribāt*, sejenis benteng yang dibangun oleh orang-orang Arab di perbatasan *Dār al-Islām* untuk tujuan perang suci[140]. *Ribāt* ini berjumlah sangat besar, sedini zaman Samani, baik di Khurasan maupun di Māvarā'al-Nahr (harfiah "di seberang sungai", yaitu daerah yang dinamakan Transoxania oleh orang Yunani kuno). *Ribāt* tersebut mengontrol rute-rute perdagangan besar serta daerah lintas invasi[141]. Kendati *ribāt* dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk primitif dari pondok sufi, fungsi awalnya bukanlah pusat kegiatan mistis; namun semangat *futuvva* hadir juga di situ[142]. Salah satu ribāt Samarkand, yaitu *Ribāt-i ghāziyyān* (*ribāt* orang *ghāzi*) dinamakan demikian karena dibangun dekat makam beberapa *ghāzī*. *Ribāt* itu telah mengambil peran dalam peralihan orang Syiah kawasan itu ke aliran Sunni[143]. Lebih ke Barat, *ribāt* menjadi model untuk makam-makam (*tekke*) sufi penakluk dan pejuang di Anatolia dan Thracia[144]. Di daerah-daerah itu, seperti pula di Azerbaijan dipakai juga istilah *derbend* (dari bahasa Persia *darband*) untuk menyebut nama tempat *tekke-tekke*. *Derbend* adalah suatu jalan sempit, di celah gunung, yang memiliki nilai strategis yang tinggi[145]. Kebanyakan pos pengawasan atau posisi tempur dari kaum *ghāzī* dan darwis 'penakluk' ditempatkan di situ pada awal proses islamisasi. Beberapa abad kemudian di tempat-tempat yang sama ditemukan pondok-pondok sufi Bektasyi serta makam-makam wali pejuang dan syuhada.

---

[139] Hasluck (1929, jil. II, hlm. 564-596); Evstratios Zenginê (1988, hlm. 175-230).
[140] Lih. S. Trimingham (1971, hlm. 17-18, 167-168); M. Kiyānī (1990, hlm. 65-67).
[141] Lih. A.I. Dogan (1977, hlm. 88-91). Mengenai *ribāt* di Iran, lihat Kiyānī (1990, hlm. 208-213).
[142] Mengenai evolusi *ribāt* di Bagdad dan perubahannya lambat-laun menjadi pusat sufi (*zāwiyah*, *khānāqah* atau *tekke*), seperti juga terjadi di dunia Turki, lihat J. Chabbi (1974, hlm. 101-121).
[143] Lih. Muhammad 'Abd al-Jalīl Samarqandī, *Kandiyye* dalam I. Afshār (ed., 1988, hlm. 34-35).
[144] Lih. F. Köprülü (1942, hlm. 267-278).
[145] Mengenai kata asal Parsi ini dan pentingnya *derbend* di masa Usmani, lihat M.Z. Pakalïn (1983, jil. I, hlm. 425); A.I. Dogan (1977, hlm. 92-95); C. Orhonoglu 1990.

Salah satu contoh terbaik adalah makam Kïzïl Deli Sultān di Dimetoka, Yunani; tempat di mana makam itu berada juga disebut Büyük Derbend (*derbend* besar) dan walinya dipanggil Kïzïl Deli Derbendī[146]. Banyak kompleks pondok-makam aliran Bektasyiyah terletak di puncak bukit dan pada masa lalu berfungsi sebagai pos pengawasan. Misalnya, kompleks Muhyiddīn Abdāl, di Çöke, dekat Kïrklareli di Thracia Timur, yang dibangun di atas suatu bukit berbatu bundar yang menjorok di atas daratan rendah Thracia. Demikian pula, beberapa makam Bektasyiyah Istanbul menempati puncak bukit-bukit yang mengatasi kota itu. Misalnya makam Syekh Bedreddīn di Shehitler ("para syuhada") berada di bukit Rumeli yang menjorok di atas Selat Bosphorus, dan makam-makam Shāh Kulu dan Gözcü Bābā (sesungguhnya orang yang sama) di atas bukit Erenler di pinggiran kota Istanbul di sebelah Asia[147]. Mengenai tokoh Shāh Kulu alias Gözcü Bābā, kajian berbagai manakib dan tradisi lisan menunjukkan bahwa wali tersebut sesungguhnya adalah kepala kelompok sufi yang ditugaskan oleh tentara Turki Usmani untuk mengawasi kota Byzantium yang belum menyerah. Nama lain dari Shāh Kulu, yaitu Gözcü Bābā, yang juga dijadikan wali oleh masa selanjutnya, sesungguhnya mengacu pada fungsi tokoh itu, yaitu tugasnya sebagai penjaga atau pengawas (*gözcü* berasal dari kata kerja *gözmek* yang berarti melihat, mengawasi)[148].

Penyebaran Tarekat dan Kota-Kota Suci

Makam wali-wali yang dikenal sebagai anggota suatu tarekat kerap muncul di sepanjang jalur penyebaran tarekat tersebut, yaitu tempat kelahiran pendiri tarekat, kota-kota tempat dia mendapat penganut, kota tempat dia menetap dan mendirikan markas tarekatnya, dan akhirnya tempat dan daerah tempat murid-muridnya mendakwahkan ajaran mistisnya. Tradisi setiap tarekat mengandung suatu geografi religius tersendiri, dengan tempat-tempat ziarah yang pokok (makam pendiri yang sekaligus menjadi nama tarekat, serta makam-makam dari murid-muridnya yang terkemuka). Oleh karena fenomena tarekat pada galibnya bersifat urban, ada kota-kota tertentu dari dunia Turkik yang, dari abad ke abad, berkembang menjadi pusat-pusat ziarah yang luar biasa. Dapat disebut di antaranya Bukhara, Samarkand, dan Istanbul.

---

[146] N. Tzannis & Th. Zarcone (1992-93, hlm. 32-33); Ö.L. Barkan (1942, hlm. 293, 339-340).

[147] Hal itu terdapat juga di atas bukit Çamlïca (Bosphorus) dan di perbukitan daerah Eyüp (Tanduk Emas); lih. Th. Zarcone (1995).

[148] N. Vatin & T. Zarcone (1990a, hlm. 58-60); Th. Zarcone (1990b, hlm. 69-75).

Di wilayah budaya Turkik, jika kita menganalisa persebaran makam-makam secara geografis, kita lihat bahwa pola pemusatan kuburan dan peletakan geografisnya berbeda-beda menurut tarekat masing-masing. Namun, di lain pihak, juga nampak bahwa daerah-daerah, bahkan kota-kota tertentu telah mampu menarik semua tarekat tanpa perkecualian, oleh karena kota-kota dan daerah-daerah yang bersangkutan adalah pusat kekuasan politik pada waktu penyebaran tarekat. Maka kepadatan relatif dari makam-makam di suatu tempat tergantung pada dua faktor, yaitu *pertama*, penyebaran tarekat-tarekat mistis melalui jalur-jalur tertentu—dan hal itu memperlihatkan tempat-tempat ziarah yang kekuatan simbolisnya sedemikian kuat, sehingga terasa sepanjang sejarah; *kedua*, alur sejarah, dengan kerajaan-kerajaan yang jatuh-bangun dan memindahkan ibu kotanya ke sana kemari. Dalam kasus Asia Tengah, pola distribusi makam-makam tarekat dipengaruhi juga oleh pertentangan kultural antara masyarakat perkotaan (kota-kota besar dari Transoxania) dan masyarakat pengembala serta kesukuan (Kazakhstan dan gurun Turkmenistan). Tarekat Yasawiyah, yang amat berpengaruh di antara penutur bahasa-bahasa Turkik dan di kalangan-kalangan yang kurang berpendidikan, terutama di kalangan pengembala, telah menyebar dari Transoxania sampai ke Khwarizm, daerah lembah Volga, India, dan Turki. Sebaliknya, tarekat Naqsybandiyah terbatas pada lingkungan-lingkungan perkotaan. Turkmenistan adalah republik Asia Tengah di mana makam wali tarekat Yasawiyah paling padat. Untuk sebagian besar, hal itu merupakan akibat dari propaganda Sulayman Baqirghani, atau Hakim Atā (wafat 1186-1187), seorang khalifah dari Ahmad Yasawī, di kalangan suku-suku Turkmen dan suku-suku Tatar dari kawasan lembah Volga (Idil)[149]. Makamnya terdapat di daerah muara Sungai Amu-Darya. Tetapi tarekat Yasawiyah bukanlah satu-satunya tarekat yang muncul pada masa kerajaan Khwarizm yang berkebudayaan tinggi itu (akhir abad ke-11 hingga awal abad ke-13). Wali-wali sufi terkenal lainnya juga hadir di situ, seperti Najm al-Dīn Kubrā (wafat 1220) di Urgensy, dan Yusuf Hamadani (wafat 1140), yang makamnya di Marv/Mary, dipandang sebagai Ka'bah-nya daerah Khurasan[150]. Geografi makam-makam wali Qādirī di Kaukasus, di Khazakhstan dan Kirghistan, dikenal dengan cukup baik[151], namun data-

[149] Lih. A. 'Äziz 'Äli Rähim (1923, jil. II, hlm. 84-108); F. Köprülü (1919, hlm. 74, 99, 147); W. Barthold (1945, hlm. 112); S.M. Demidov (1988, hlm. 52-73).
[150] Mengenai kehidupan wali ini, lihat F. Meier (1957, hlm. 60-62); H. Algar (1990a, hlm. 7).
[151] Lih. O.A. Sukhareva (1960, hlm. 52-53); A. Bennigsen (1988, hlm. 63-78); Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 67-79).

data yang dimiliki tentang daerah Transoxania hanya sepotong-potong[152]. Semenanjung Krimea di lain pihak, yang telah lama memiliki hubungan khusus dengan kekaisaran Turki Usmani, memiliki makam-makam wali Qādirī dan bahkan Kalveti[153]. Tetapi tarekat yang paling besar di Asia Tengah adalah Naqsybandiyah. Sebelum tarekat ini mengalami perkembangan yang menakjubkan di India, di Turki, dan di negara-negara Arab, sebagian besar dari makam-makam walinya berada di kota-kota besar Asia Tengah, yaitu Bukhara, Samarkand, dan Tashkent. Bahkan tarekat Naqsybandiyah sejak abad ke-16 telah beberapa kali mengambil alih wali-wali Yasawī. Bahā' al-Dīn Naqsyband adalah wali sufi yang paling tersohor di seluruh Bukhara, walaupun banyak wali lain juga muncul pada zaman-zaman Mongol dan Uzbek-Shayban. Pada waktu Samarkand dikuasai oleh dinasti Timur Lenk, wali Ubaydullah Ahrar-lah yang mewakili Naqsybandiyah[154]. Tashkent, meskipun namanya tidak setersohor kedua kota di atas, juga mempunyai beberapa makam wali Yasawī dan Naqsybandiyah. Yang paling terkenal adalah makam Zengi Atā, seorang wali Yasawī[155].

Kontras antara dunia bangsa penggembara dan kota-kota yang mengalami pengaruh Persia adalah juga ciri khas dari Anatolia sebelum zaman pra-Turki Usmani dan Turki Usmani. Geografi tempat keramat rakyat tentunya turut dipengaruhi oleh fenomena tersebut. Petanya, di Turki, adalah juga peta aliran *Alawi*; konsentrasi terbesar makam-makamnya terdapat di Anatolia Timur (Sivas, Erzincan, Erzurum) di pantai-pantai Lautan Egea (Akhisar) dan Lautan Tengah (Elmali), serta di daerah pegunungan Taurus, walaupun kantong-kantong lain, besar maupun kecil, tersebar di mana-mana, dan sampai ke Thracia[156]. Di daerah-daerah itulah terdapat wali-wali yang paling populer dalam Islam traditionalis Turki. Seperti di Asia Tengah, geografi makam wali-wali tarekat untuk sebagian besar terpusat di perkotaan, dengan beberapa perkecualian saja. Harus membedakan dua tahap dalam perkembangan geografi tempat suci itu,

---

[152] Lih. Th. Zarcone (1996).
[153] *Idem*; M. Tahir (1990, hlm. 9-12).
[154] Lih. H. Algar (1990b, hlm. 124-128). Mengenai makam wali ini, lih. Abū Tāhir Khrāja Samarqandī, *Samariyye* dalam I. Afshār (ed. 1988, hlm. 184-189).
[155] Lih. Anonim (1911, hlm. 128-146). Tentang Zengi Atā, lihat Mavlānā F.A.H.V. Kāshafī (tth., jil. I, hlm 21-23).
[156] Lih. peta yang dibuat pada tahun 1340/1921-22 oleh Besīm Atalay dalam *Bektashilik edebiyātï*, Istanbul; lihat juga kedua gambar mengenai etnografi Turki dalam *Tübingen Atlas des Vorderen Orients* (TAVO); peta yang termuat dalam Th. Zarcone (1990c, hlm 38); I. Beldiceanu-Steinherr (1991, hlm 27-36); X. de Planhol (1970, hlm. 103-108).

sesuai dengan dua periode historis utama, yaitu pertama Seljuk, dan kemudian, Turki Usmani. Sebelum jatuhnya kota Konstantinopel (Byzantium), makam-makam pemimpin tarekat sudah bermunculan di Ankara, Konya, dan Bursa. Di Ankara, Haji Bayrām Velī mendirikan tarekat Bairamiyah, sedangkan di Konya Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī mendirikan tarekat Maulawiyah, dan di Bursa serta Iznik, Eshrefoglu Rumi mendirikan cabang Qādiriyah[157]. Dengan perkecualian tarekat terakhir ini[158], kedua kota pertama, yaitu Ankara dan Konya, merupakan pusat ziarah pokok tarekat yang bersangkutan sepanjang zaman Turki Usmani hingga kini. Yang paling banyak dikunjungi adalah makam Maulānā di Konya, yang merupakan pusat ziarah terbesar di Turki di samping makam Eyyub (Abū Ayyūb) di Istanbul. Pada zaman Turki Usmani, Istanbul-lah yang menjadi kota suci utama, karena kebanyakan pendiri atau wakil pendiri (khalifah) tarekat memindahkan markasnya ke sana, seperti misalnya Emir Bukhari dari tarekat Naqsybandiyah, Merkez Efendi, dan Sunbul Sinan dari tarekat Khalwatiyah, serta Isma'il Rumi dari tarekat Qādiriyah. Sukses yang dialami gerakan sufi mengakibatkan perkembangan yang luar biasa dari praktik ziarah ke makam wali, dan makam-makam, baik yang kecil maupun yang besar, boleh dikatakan ada di mana-mana di Istanbul. Pada awal abad lalu, di kota itu terdapat tidak kurang dari 453 makam wali, yang kebanyakan adalah sufi[159]. Buku-buku telaah tentang berbagai monumen dan prasasti di beberapa kota Turki menunjukkan juga bahwa di kota-kota itu juga, seperti ibu kota kesultanan, jumlah makam-makam sufi berkembang pesat, meskipun dalam proporsi yang lebih kecil[160]. Apa pun halnya, Istanbul, dengan Bukhara dan Samarkand, tetap merupakan kota suci utama dari wilayah kultural Turkik.

---

[157] Mengenai sejarah tarekat ini, lih. Th. Zarcone (1993a, hlm. 65-79) dan mengenai Qādiriyah, lihat Th. Zarcone (1992a, hlm. 275-283).
[158] Suatu cabang lain dari Qādiriyah muncul pada abad ke-16 dan menetap di Istanbul untuk membangun pusat kegiatannya di sana, sehingga cabang Bursa menjadi surut. Lih. Th. Zarcone (1996a).
[159] Menurut sebuah daftar yang belum diterbitkan, berbentuk manuskrip berbahasa Turki Usmani, yang menyebutkan nama wali yang dimakamkan, lengkap dengan tempat dan keadaan bangunan atau makamnya (kami mempunyai fotokopi dokumen ini).
[160] Lihat misalnya untuk Bursa: M. Shemsüddīn (1913-14); untuk Manisa: I. Gökçen (1946); untuk Edirne: O. Onur (1972, hlm. 167-196); untuk Amasya: A.H. Hüsameddin (1986, hlm. 145-174).

Arsitektur, Pengelolaan Kompleks Makam, Praktik dan Bahasa "Perantara"

Arsitektur Suci: Kesatuan Umum dan Keragaman Regional

Walaupun makam-makam disebut dengan beraneka ragam nama dari Balkan sampai ke Turkistan, (*mazar walī, awliyā' pīr*, *ocāk*, *türbe*), arsitektur makam memperlihatkan suatu kesatuan stilistik yang kemudian berkembang menjadi berbagai ragam regional. Saya telah menjelaskan di atas latar belakang politik dan historis (penaklukan misalnya) yang mempengaruhi pendirian berbagai jenis tempat di berbagai daerah, selain pengaruh ciri fisik daerah yang bersangkutan (mata air, gunung dan lain-lain). Arsitektur makam—dalam artian sempitnya—tergantung pada tipe wali yang diziarahi. Paling sedikit ada dua tipe pokok, menurut apakah sang wali terkait dengan dunia sufi atau tidak. Apabila wali adalah seorang syekh sufi atau seorang *ghāzī* yang telah "disufikan", makamnya pada umumnya, walaupun tidak selalu, didampingi oleh sebuah pondok (*zāviya* atau *tekke* di dunia Turkik Barat, *khānaqāh* di dunia Turkik Timur). Namun apabila wali bukanlah pengikut aliran sufi, di dekat makamnya ada sebuah masjid atau madrasah[161]. Ada kalanya juga makam berada di tempat terpencil. Apa pun halnya, peran dari masing-masing pelayan makam dan peziarah berbeda menurut tipe di atas.

Namun ada juga ciri-ciri umum: kedua jenis makam di atas hampir selalu dikelilingi kuburan umum atau beberapa makam lainnya. Kuburan umum di kota-kota besar utama di wilayah Turkik hampir semua berkembang di sekitar sebuah makam. Itulah halnya misalnya dengan kuburan umum Uskudar di Istanbul, yang namanya diambil dari Karacaahmet, seorang wali Bektasyiyah, yang makamnya kini kian ramai dikunjungi peziarah[162]; demikian pula halnya dengan kuburan Abū Ayyūb, di kota yang sama, yang konon didirikan di sekitar makam seorang sabahat Nabi Muhammad, atau dengan kuburan umum Zain al-Din Baba di Tashkent yang masih terdapat makam dan pondok (*khānaqāh*) dari sufi yang telah mewariskan namanya kepada kuburan itu[163]. Kuburan besar Samarkand

---

[161] Pendapat Benigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 212) bahwa "di Uzbekistan, yang menjadi pusat spiritual adalah masjid terbuka dengan imam-khatibnya, bukan *mazār* dengan syekh sufi dan juru kuncinya" tidak sesuai dengan apa yang dapat saya amati selama dua kunjungan di Republik ini pada tahun 1993. Ternyata keduanya sama-sama dapat dilihat.

[162] M. Yaman (1974, hlm. 73-102); I.H. Konyalï (1977, jil. II, hlm. 481-508).

[163] Nurislam Tuqliev (ed., 1992): fasal "Qädimghi qäbristanlär", hlm 441-442, fasal "Shäykh Zäyniddinbaba mäqbäräsi", hlm. 386; fasal "Shäykh Zäyniddinbaba qäbristani", hlm. 386-387.

pun berkembang di sekitar makam Shāh Zanda, paman Nabi Muhammad[164]. Harus juga ditambahkan bahwa para penguasa Kerajaan Bukhara biasa dikubur di kuburan yang ada di samping makam Bahā' al-Dīn al-Naqsyband, wali pelindung dari ibu kota kerajaan itu[165].

Ciri khas tempat keramat ialah tempat itu konon mengandung makam seorang manusia yang istimewa. Seperti telah dibicarakan di atas (dalam bagian "masalah peristilahan") yang disebut *mazar*, *pīr*, atau *türbe* adalah suatu monumen megah yang dibangun di atas sebuah makam, atau suatu tempat penguburan yang biasa. Apa pun halnya, intinya adalah sebuah makam. Sejarah pemakaman di dunia Turkik bukanlah hal yang mudah dipelajari, tetapi kajian-kajian yang telah terbit selama ini menunjukkan betapa menarik hasil yang bisa dicapai[166]. Dan penelitian soal makam itu dapat membawa kontribusi besar untuk sejarah sosial dan religius dari dunia Turkik. Menurut tipe wali dan daerah geografis, terdapat berbagai perbedaan dalam arsitektur makam, hiasannya (kain kafan, benda-benda yang ditempel di situ dsb.) dan hiasan luarnya (dekorasi dalam gedung makam atau di sekitar makam sendiri). Makam seorang wali *ghāzī* atau seorang "sufi penakluk", misalnya, agak berbeda dengan makam seorang sufi biasa, walaupun keduanya adalah anggota dari tarekat yang sama. Pada tembok makam *ghāzī* terlihat berbagai senjata (kapak, tombak, gada dan lain-lain)[167], sedangkan makam seorang sufi lebih sering dihiasi dengan benda-benda keimanan dan alat-alat sembayang (mangkok untuk sedekah, tasbih dan lain-lain). Namun alat-alat terakhir ini dapat juga ditemukan pada makam *ghāzī* dan begitu juga sebaliknya. Makam wali-wali tarekat Bektasyiyah sering didekorasi dengan kedua tipe benda di atas, oleh karena hubungan akrab yang terjalin antara tarekat Bektasyiyah dan korps pengawal Janiseri[168]. Satu detil yang pantas dicatat adalah jendela yang terdapat pada satu atau beberapa tembok makam wali. Permohonan dapat dialamatkan kepada wali melalui jendela yang di Turki disebut "jendela nazar" (*niyāz penceresi, hacet penceresi*). Seandainya makam wali tidak tertutup atap dan berada di kuburan umum, jendela itu dapat dilihat pada tembok yang mengelilingi kuburan itu[169].

---

[164] Pengamatan pribadi penulis pada bulan Maret 1993.
[165] P. Zahidov (1993, hlm. 8).
[166] Lih. J.-L. Bacqué-Grammont & Tibet (eds, 1996).
[167] Lih. F.W. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 229, 231).
[168] Janiseri (janissary, janizary, yeni-cheri) adalah anggota suatu korps infanteri Turki Usmani yang dibentuk dari anak-anak muda Nasrani yang ditangkap atau dipaksa ikut wajib militer dan diislamkan (catatan penerjemah).
[169] Lih. B. Tanman (1992, hlm. 134, 139) dan J. Redhouse (1968, hlm. 431).

Mengenai ciri fisik dari bangunan makam yang didirikan untuk seorang wali, setelah beberapa tahun penelitian tentang hal itu di Turki dan beberapa kunjungan kerja di Asia Tengah, telah berhasil saya catat sejumlah detil yang menarik. Di seluruh Asia Tengah, makam pembesar maupun rakyat tampaknya mengambil model jirat, yang besar kecilnya tergantung pada status, apakah yang dikubur itu orang biasa, raja, atau wali. Kebanyakan makam dari pekuburan-pekuburan Samarkand, Tachkent, Kokand, dan bahkan Kashgar bertipe jirat. Sebaliknya orang Azeri dan Turki (saya tidak pernah sempat melihat kuburan Turkmenistan) mengambil model batu nisan yang tegak berdiri. Ada jirat, namun tidak seumum di Asia Tengah, dan tampaknya dikhususkan buat tokoh-tokoh terkemuka seperti wali, keluarga raja, pembesar negara, dan orang kaya. Menyangkut pemakaman orang-orang suci, kendati terlihat kesatuan gaya tertentu (jirat acap luar biasa besarnya), ada ciri-ciri tertentu yang menunjukkan bahwa kita berada di Turki atau di Asia Tengah. Di Turki, di atas jirat makam atau di atas batu nisan sering terlihat sebuah pahatan berbentuk sorban atau tutup kepala khas sufi[170]. Di Asia Tengah, seperti saya saksikan sendiri di Uzbekistan, bersebelahan dengan makam-makam Naqsybandiyah dari Baha' al-Din Naqsyband dan Emir Kulal, kita temukan tiang kayu tinggi yang di puncaknya digantungkan ekor kuda yang disebut *turra* atau *tugh-i-mazar* ("ekor kuburan"), satu ciri yang khas ditemukan pada suku-suku steppa[171].

Pengelolaan Tempat Keramat: Peranan Pelayan Ritus, Praktik Ritual dan Bahasa "Perantara"

Seperti dapat diduga, pengelolaan tempat suci tergantung, pada asal wali yang diziarahi, apakah seorang sufi atau seorang tokoh besar dari Islam Turkik atau Arab. Makam wali sufi dan wali yang diintegrasikan dalam daftar tokoh-tokoh aliran mistis sudah sejak dini diambil alih oleh tarekat-tarekat. Sering terjadi bahwa makamnya berada dalam batas wilayah suatu pondok sufi. Kalau demikian, perawatan makam wali, atau wali-wali, kadang-kadang berikut keluarganya atau keturunan pemimpinnya,

---

[170] Mengenai jirat yang digunakan untuk wali-wali di Turki, lihat foto makam Karyagdï el-Seyyid Muhammed 'Alī (N. Eky 5) dalam N. Vatin dan Th. Zarcone (1995); dan foto makam 'Alī Turābī dalam B. Noyan (1964, hlm. 36). Untuk Asia Tengah, lihat foto-foto makam Bahā' al-Dīn Naqsyband (Bukhara), Sa'īd al-Dīn Kāsygharī (Herat) dan Mulā Husayn Kāsyafī (Herat) dalam M. bin M. Pārsā (1975, hlm. 93 dst.).

[171] Lih. J. Castagné (1951, hlm. 48); Dutreuil de Rhins & J.-F. Grenard (1890-95, jil. II, hlm. 241-242).

ditanggung oleh sufi-sufi dari pondok yang bersangkutan. Sebagai contoh dapat disebut, di Asia Tengah, kompleks makam-pondok Bahā' al-Dīn Naqsyband di Bukhara atau kompleks makam-pondok Ahmad Yasawī di Turkistan (Kazakhstan); dan, di Turki, kompleks Haji Bektasy dan Maulana Jalal al-Din Rumi di Anatolia, serta kompleks seorang Qādiri bernama Isma'il Rumi di Istanbul dan lain-lain[172]. Dalam tarekat-tarekat besar, ketua tarekat sendirilah yang berhak mengelola praktik ziarah ke makam wali pendiri yang memberikan namanya kepada tarekat tersebut, sedangkan syekh dari pondok-pondok yang kurang penting mengelola kompleks makam pendiri pondok yang bersangkutan. Untuk abad ke-19 dapat disebut sebagai contoh dua tempat ziarah sufi yang terkenal. Yang pertama adalah makam wali Naqsybandiyah Arshidin, di Kucha, Turkistan Timur, yang dikelola oleh Rashidin, seorang keturunan wali itu[173]; dan yang kedua, di ujung Barat dunia Turkik, adalah makam dari wali Bektasyi Shāh Kulu Sultan, yang dikelola oleh seorang syekh bernama Mehmed 'Ali Hilmi Baba[174]. Dalam kasus-kasus di atas tugas "pengelola" makam ditambahkan pada tugas mistisnya sebagai sufi. Di kalangan Turki Usmani, syekh kadang-kadang dipanggil dengan nama *türbedar*, yaitu penjaga makam; dalam fungsi ini syekh tampil sebagai perantara antara wali dan pengikutnya, dan tugasnya antara lain adalah mengelola sumbangan-sumbangan yang dipersembahkan kepada wali[175]. Namun ada juga penjaga makam (*turbedar*) yang tidak pernah menjadi pengikut aliran sufi. Itulah yang terutama terjadi dengan sosok petugas agama, dan terutama imam dari masjid yang bersebelahan dengan makam wali-wali yang bukan sufi. Di Turkmenistan, keterikatan antara sistim suku dan sistim tarekat telah menjadikan para penjaga makam wali—yang dianggap oleh masing-masing suku sebagai leluhur mitis mereka—sebagai pemimpin politik dari suku yang bersangkutan. Mereka disebut *gonambasyi*, yaitu kepala kuburan[176], turunan dari kata *gonam*, yang berarti kuburan, liang kubur[177].

Namun fungsi pokok dari pelayan tempat-tempat keramat adalah justru menjaga dan melanggengkan kesucian tempat yang bersangkutan

---

[172] Mengenai berbagai makam tersebut, lihat Th. Zarcone (1993a, hlm. 61-84).
[173] M. Hamada (1990a, hlm. 472).
[174] N. Vatin dan Th. Zarcone (1990b, hlm. 63-66).
[175] Mengenai fungsi *türbedar* ini, lih. H. Tanyu (1967, hlm. 79-80).
[176] S.M. Demidov (1988, hlm. 94, 127-128); Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 196).
[177] Dalam Kamus *Türkmen dilining* (1962), sinonim kata ini adalah *gabїr*, *gör*, *mazar*, sedangkan istilah kuburan diterjemahkan dengan *gomanchїlїk*.

dan mengelola sumbangan dari peziarah[178]. Sebenarnya, praktik penghormatan wali hampir seluruhnya terdiri dari kegiatan ziarah. Praktik ini sangat berkembang di dunia Turkik, dan ada banyak makam yang sejak zaman dahulu terus menarik ribuan pengunjung. Oleh karena Mekkah dianggap sangat jauh, terutama kalau dilihat dari Asia Tengah, jumlah makam telah diangkat menjadi pusat kegiatan religius dan kadang-kadang kegiatan tarekat juga. Itulah yang terjadi dengan kota Usy, misalnya, di lembah Ferghana di Kirghistan, yang dijuluki "Mekkah kedua", di pinggiran kota itu terdapat makam terkenal yang dinamakan "singgasana Sulaiman" dan ziarah ke situ dianggap sama dengan naik haji ke Mekkah[179]. Demikian pula makam sufi Yusuf Hamadani (wafat 1140) di Marv (Turkmenistan), dianggap sebagai Ka'bah dari Khorasan. Di Asia Tengah, dua pusat ziarah sufi yang utama adalah makam Ahmad Yasawī di Turkistan, serta makam Bahā' al-Dīn Naqsyband di Bukhara. Sudah berabad-abad lamanya kedua makam itu menarik orang-orang sufi yang datang dari seluruh Asia Tengah seperti juga dari Turki, India, dan Tiongkok. Kaum sufi sejak dini mementingkan kegiatan kelana, dan mereka acap pergi berkelana atas anjuran seorang guru spiritual untuk meyebarkan ajaran tarekatnya. Mereka pada umumnya mengikuti suatu rencana perjalanan yang rutenya menyinggahi makam-makam tertentu. Hal itu terutama nampak dalam teks *Vilāyetnāme-i Otmān Bābā*, yang mengisahkan pengalaman seorang sufi waktu mengunjungi tempat-tempat keramat Thracia, atau teks *Säfärnamä-i Zälili* untuk Turkistan Timur[180]. Di lain pihak, gairah untuk berziarah ke tempat keramat sejak dulu hingga kini sangat besar di daerah-daerah Asia Tengah yang beraliran Syiah, terutama di Azerbaijan[181]. Di Turki juga terdapat beberapa tempat ziarah yang sangat populer yang sering disinggahi dalam perjalanan ke Mekkah; peziarah mulai kelananya dengan mengunjungi makam Abū Ayyūb di Istanbul, lalu melanjutkan dengan ziarah ke makam Haji Bairam Wali di Ankara sebelum pergi ke Arabia[182]. Makam Abū Ayyūb adalah tempat keramat yang paling ramai dikunjungi orang di samping makam Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī di Konya—(yang terakhir ini pada ulang tahun kematiannya)[183]. Demikian pula, ziarah ke makam wali-wali heterodoks

---

[178] Mengenai ziarah dalam seluruh dunia Islam, lihat D. F. Eickelman dan J. Piscatori (eds., 1990).
[179] J.G. Petrash (1961, hlm. 5-22).
[180] Lih. Th. Zarcone (1992a, hlm. 6-7); I. Tursun (ed., 1985, hlm. 593-663).
[181] Lih. M. Balayev (1975); A. Ahädov (1991, hlm. 123-133); Bennigsen Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 191-192).
[182] Lih. H. Tanyu (1967, hlm. 67).
[183] *Idem*, hlm. 232-236; A. Gölpïnarlï (1983, hlm. 424).

yang besar seperti Haji Bektasy di Anatolia, Abdal Musa di pegunungan Taurus dan Seyyid Gāzī di Eskishehir, adalah ciri khas dari Islam ragam Anatolia itu. Ziarah-ziarah besar jatuh pada tanggal tertentu, pada umumnya pada hari-hari ulang tahun wafatnya sang wali.

Apa gerangan yang mendorong orang-orang muslim dari Turki dan Asia Tengah untuk berziarah ke makam ini atau ke makam itu? Alasan pertama paling masuk akal: ziarah ke makam seorang wali mirip dengan perjalanan haji ke Mekkah yang mesti dilakukan oleh orang Islam, walaupun pada kadar yang lebih rendah. Untuk sebagian besar peziarah, perjalanan itu ada dalam kerangka perintah agama. Akan kita lihat di bawah ini bahwa untuk kaum muslimin Uni Soviet, yang selama beberapa dasawarsa dilarang naik haji ke Mekkah, berziarah ke tempat-tempat suci yang terletak di daerah mereka berfungsi sebagai pengganti. Dua motivasi lain dapat dicatat, yang pertama bersifat religius dan mistis, kalau tidak politik, sedangkan yang kedua bersifat praktis. Dalam hal pertama, tokoh-tokoh agama dan orang-orang sufi, baik syekh maupun darwis, terdorong untuk berziarah ke makam seorang wali oleh karena karisma orang yang dimakamkan di situ, apakah dia tokoh historis ataupun tokoh mitis, yaitu: keluarga atau sahabat Nabi Muhammad, ulama terkenal, mubalig atau pahlawan jihad melawan kaum kafir (orang-orang Rusia dan kemudian Soviet), tokoh mistis tanpa ikatan pada tarekat, pendiri tarekat atau syekh besar dari suatu tarekat dan lain-lain. Dalam hal kedua, para pengunjung terdorong berziarah ke suatu makam karena kekuatan magis yang konon dimiliki oleh sang wali: kemampuan untuk memenuhi permohonan, untuk menyembuhkan orang dan sebagainya. Sudah jelas bahwa keputusan untuk berziarah ke makam seorang wali didasari oleh berbagai alasan, tetapi, apapun halnya, selalu diharapkan bantuan wali, atau, lebih tepat, syafaat-nya. Seorang tokoh sufi dari Kaukasus, Omer Ziyauddin Dagistani (1849-1921) menekankan bahwa fungsi perantara tersebut (syafaat) bertujuan untuk mengantar sesama muslim ke persatuan (*wushūl*) dengan Allah, atau paling sedikit untuk mendapatkannya seseorang yang akan menuntunnya sepanjang perjalanan mistisnya[184]. Itulah pendapat seorang sufi. Tokoh religius lainnya melakukan ziarah sebagai tanda penghormatan dan bukti iman. Tetapi banyak peziarah lain mengaku terus terang mengharapkan keuntungan materiil dari kunjungan mereka. Bahkan di mata penguasa Soviet, kebodohan dan kekurangan semangat kritis dari orang yang tak berpendidikanlah yang memungkinkan tradisi ziarah ke makam wali-wali berkembang[185].

---

[184] Ö.Z. Dagïstani (1986, hlm. 176-179).
[185] Lih. A. Safarov (1965, hlm. 13).

H. Tanyu telah mencoba membuat daftar dari harapan dan permohonan utama yang diajukan oleh pengunjung makam biasa di wilayah Turki. Daftar tersebut dapat berlaku juga untuk Asia Tengah. Ternyata kebanyakan peziarah tidak mengharapkan bantuan wali untuk kehidupan sesudah mati, melainkan memohon bantuannya dalam hal yang berkaitan dengan peningkatan taraf hidup materiilnya. Beberapa makam konon dapat membantu penyembuhan penyakit fisik atau mental tertentu; ada juga yang membantu mengatasi kemandulan perempuan; yang lain lagi dapat menjadikan kaya, memajukan karir, menemukan kembali benda yang hilang, membantu peziarah menyelesaikan masalah hukum, membantunya mencari pekerjaan, mendatangkan hujan, menyuburkan tanah, menyembuhkan binatang yang sakit, membuang sial, meramal masa depan, menjauhkan suami dari kecanduan pada alkohol (*raki*), mendapatkan mobil dan lain-lain[186]. H. Tanyu menambahkan bahwa perempuan merupakan bagian besar dari peziarah (untuk hal-hal yang menyangkut perkawinan, kesuburan, kelahiran anak laki-laki, kemakmuran rumah-tangga dan lain-lain)[187].

Sumbangan yang dipersembahkan kepada wali disebut dengan kata-kata yang berbeda menurut daerah, apakah Asia Tengah atau Turki. Di Asia Tengah, kata yang dipakai adalah istilah Arab *nādzir* (nazar), sedangkan di Turki yang lazim dipakai adalah istilah Turki *adak* (dari *adamak*: bernazar)[188]. Namun ditemukan juga di Asia Tengah istilah Persia *niyāz* ("niat"), seperti terlihat pada kesaksian seorang sufi Turkistan Timur, di mana istilah tersebut dipakai untuk hadiah kepada penjaga makam[189]. Baik istilah *nādzir* (*nezir* dalam bahasa Turki) maupun istilah *niyāz* juga dikenal di Turki; kita melihat di atas bahwa jendela makam disebut *niyāz*

---

[186] H. Tanyu (1967, hlm. 302-303).

[187] *Idem*, hlm. 9. Lih. juga Safarov (1965, hlm. 6, 8-9); I. Özkan (1993, hlm. 730-740).

[188] Lihat pembahasan panjang oleh H. Tanyu mengenai etimologi dan sejarah kedua istilah ini dalam (1967, hlm. 5-23, 308-310). Lih. juga Golpïnarlï (1977, hlm. 257).

[189] Dalam bahasa Parsi, *niyāz* berarti "permohonan/doa", maka *niyāzmand* adalah "orang yang memohon", dan "orang yang memberikan persembahan atau hadiah". Keturunan seorang wali dengan demikian diberi jabatan *khwāja* (istilah yang sama dengan syekh atau *ishān*) dan *nadzr-niyāzmandlïq* (ungkapan yang menggabungkan kedua kata yang di Asia Tengah dipergunakan untuk menerjemahkan pengertian nadar dan persembahan); lih. Hamada (1990a, hlm. 476) dan I. Tursun (ed., 1985, hlm. 493).

penceresi (jendela nazar)[190]. Persembahan dapat dihaturkan dalam berbagai bentuk (pemberian uang, barang biasa atau benda religius, pakaian, makanan, binatang korban, dan lain-lain). Di samping daftar permohonan yang diajukan oleh pengunjung makam, H. Tanyu telah membuat juga daftar dari pemberian-pemberian yang dihaturkan kepada wali sendiri[191]. Pemberian itu ternyata bermacam-macam, dan sering terkait dengan permohonan di atas. Mengenai korban yang dipersembahkan, domba, sapi dan kambing dibedakan dari ayam jantan dan betina. Tentu saja, pemberian uang semakin lama semakin banyak, yang paling banyak mendatangkan berkah kepada peziarah. Dengan uang, penjaga makam dapat merawat tempat dengan baik dan bahkan dapat menyisihkan imbalan untuk jasanya. Dalam memoarnya, Sadr al-Dīn ‘Ainī (1878-1954), seorang cendekiawan dari Bukhara, mengisahkan dengan detil riwayat seorang *ishān* (*pīr*) *Qādirī* dari Bukhara pada akhir abad ke-19. *Ishān* itu memakai uang pemberian peziarah untuk membenahi dan memperbesar makam (*qadāmgāh*), yang juga merupakan tempat tinggalnya[192]. Pemberian uang kini sangat lazim di mana-mana dari Istanbul sampai Tashkent. Di Asia Tengah, kritikus Marxis bahkan telah sampai mengecam *ishān-ishān* rakus yang konon pintar mengeruk keuntungan besar dari fungsi “spiritual”-nya[193].

Praktik-praktik ucapan dan fisik di sekitar tempat keramat juga amat beraneka. Pelayan makam biasanya membaca doa untuk memohon bantuan wali atas permintaan peziarah. Doa-doa itu pada umumnya tak lain daripada surat-surat al-Qur’an, terutama surat pertama, yaitu *al-Fatihah*, dan surat ke-36, yaitu surat *Yā’sīn*, yang biasa dibaca untuk orang mati[194]. Ada juga doa-doa khusus untuk seorang wali tertentu, yang dibakukan oleh berabad-abad praktik ziarah, umpamanya doa yang dibaca di atas makam Haji Bairam di Ankara, “O *Pīr* yang mulia, aku telah sampai ke pintumu untuk memohon bantuanmu; anugerahilah aku, berilah aku berkah agar harapanku terpenuhi...”[195]. Ada kalanya, seperti di Tajikistan, syair berbahasa Persia-lah yang dibacakan oleh *ishān*, terutama syair oleh Omar Khayam[196].

---

[190] Lih. M.Z. Pakalïn (1983, jil. II, hlm. 703); A. Gölpïnarlï (1963, hlm. 36); B. Tanman (1992, hlm. 134, 139). Mengenai penggunaan istilah *nezir* dan *niyāz* di Turki, lihat Golpïnarlï (1977, hlm. 258-259) dan (1963, hlm. 35-36).
[191] H. Tanyu (1967, hlm. 304-306).
[192] S. ‘Aynī (1941, hlm. 117-124).
[193] Lih. misalnya di Tajikistan, A. Safarov (1965, hlm. 7).
[194] Lih. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 258); dan rujukan pada surat al-Fatihah dan Yā’sīn dalam indeks karya H. Tanyu (1967).
[195] *Idem*, hlm. 70.
[196] A. Safarov (1965, hlm. 9).

Doa-doa atau ungkapan religius, yang diulang berkali-kali, disertai juga oleh ritus ziarah. Di antara perilaku fisik yang dilakukan di makam, yang paling umum adalah menciumi jirat makam, pintu makam, atau benda apa pun lainnya yang pernah menjadi milik wali; ada juga orang yang menggantungkan kain di pohon-pohon sekitar makam atau di jendela ruang makam; ada yang bertawaf di sekeliling makam (seperti di Mekkah di sekeliling Ka'bah) atau tinggal beberapa waktu atau bahkan bermalam dalam atau di dekat makam[197]; dalam hal terakhir ini dapat disebut contoh makam Kurtbab di Ankara, yang dulu, konon, berkhasiat menyembuhkan anak-anak berwatak keras atau pemberontak; anak-anak itu dikurung dalam makam selama lima menit, sebelum dilakukan ritus lainnya[198]. Kini kebiasaan pengurungan itu sudah langka.

Akhirulkalam: Ziarah di bawah Serangan Rezim-Rezim Ateis dan Sekuler Abad ke-20

Mutasi Praktik Agama dan Strategi Baru Pelayan Makam di bawah Rezim Kemalis dan Soviet

Pada abad ke-20 telah terjadi pergantian halauan yang dramatis dalam praktik ziarah ke makam wali di wilayah budaya Turkik. Munculnya rezim-rezim ateis ataupun sekuler disertai larangan total ziarah ke makam wali atau pengurangan drastis dari praktik itu. Bahkan acap kali ziarah wali terpaksa dilaksanakan secara sembunyi-sembunyi. Namun dalam kenyataan, baik Turki Kemalis maupun rezim-rezim komunis di Asia Tengah Soviet (1924) dan di Sinkiang (1948)—daerah ini sekarang di bawah kontrol Republik Rakyat Tiongkok—gagal melenyapkan praktik religius yang sudah berlangsung sejak ratusan tahun itu. Sebaliknya, di Turki sejak 1950 dan di Asia Tengah—setelah Perestroika pada tahun 1989, dan lebih lagi setelah kemerdekaan republik-republik Islam ex-Soviet itu pada tahun 1991—praktik ziarah ke makam wali telah bangkit kembali dengan kekuatan baru.

Tradisi ziarah dalam budaya Turkik, yang diserang mati-matian oleh Republik Turki dan Uni Soviet, sesungguhnya pernah dikritik dengan tajam oleh berbagai ulama. Mazhab Hanbali dan Ibn Taymiyah (1263-1328) mempunyai juga pengikut-pengikut di tengah bangsa-bangsa Turkik. Walau pun secara umum para penentang tradisi ziarah mengakui bahwa berdoa di makam nabi atau wali adalah tindakan yang terpuji, tetapi jika wali yang bersangkutan dijadikan perantara, itu tidak boleh sama sekali.

[197] Lih. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 260-262, 267-268).
[198] H. Tanyu (1967, hlm. 54-55).

Hanya Allah sendirilah yang boleh dijadikan tempat mengajukan permohonan. Selain itu ziarah ke makam wali adalah, seperti ditulis Henri Laoust, "perjalanan melawan kepatuhan", karena Nabi Muhammad telah menetapkan bahwa tiada ziarah yang diperkenankan selain ziarah ke kota-kota suci (masjid-masjid) Mekkah, Medina, dan Yerusalem[199]. Kinalizade Ali Efendi (wafat 1603) seorang cendekiawan Turki Usmani yang sangat berpengaruh dalam sejarah budaya Turki Usmani, mempertahankan pendapat yang sama, tetapi pendukung praktik ziarah ke makam wali juga tidak kurang kuat kedudukannya[200]. Pada abad ke-19, perdebatan tentang masalah itu cukup seru, dan hal itu berlangsung sampai tahun 1925, ketika rezim Atatürk mengeluarkan keputusan untuk menutup semua makam dan melarang ziarahnya. Yang melanggar larangan itu dikenakan hukuman yang keras. Keputusan itu disertai larangan terhadap tarekat-tarekat sufi. Patut dicatat bahwa keputusan-keputusan itu bukan diambil untuk memurnikan Islam di Turki tetapi sebaliknya dalam rangka sekularisasi masyarakat[201]. Kekuasaan yang dihimpun oleh tarekat-tarekat, serta perlawanan beberapa tarekat tertentu terhadap kebijakan Atatürk, ditambah dengan kaitan nyata antara tarekat dan kewalian, itulah yang merupakan dasar yang sesungguhnya dari larangan di atas[202]. Oleh karena nilai sejarahnya, tidak kurang dari 127 makam berpindah tangan dari Dinas Administrasi Wakaf ke Kementerian Pendidikan Nasional, yang menyerahkan pengelolaannya kepada dinas Permuseuman Nasional. Pada tahun 1940, direksi museum Topkapi-lah yang mendapatkan hak pengelolaannya. Barulah pada tahun 1950, menyusul kemenangan partai Demokrat, 19 makam dibuka kembali untuk pengunjung, dan bahkan dinyatakan terbuka pada ziarah, dengan syarat-syarat tertentu. Diperingatkan pada waktu itu bahwa makam-makam itu akan disegel kembali bila menjadi pusat dari kegiatan keagamaan yang kolot. Di antara makam-makam yang dibuka kembali itu, yang kebanyakan adalah makam-makam penguasa (Oman Gazi di Bursa, Fatih Mehmed dan Kanuni Sultan di Istanbul dan lain-lain), hanya dua yang terkait dengan tokoh-tokoh besar Islam sufi (Haji Bairam di Ankara dan Akshemsuddin di Bolu)[203]. Sejak tahun 1950 sampai masa kini, kebiasaan ziarah terus berkembang kembali dengan pesat, didukung oleh tarekat-tarekat sufi besar

[199] H. Laoust (1977, hlm. 442-443).
[200] Lih. H. Tanyu (1967, hlm. 314-315).
[201] Teks undang-undang ini diterbitkan oleh M. Kara (1977, hlm. 436-437).
[202] Lih. Th. Zarcone (1993a, hlm. 165-175).
[203] Lih. M. Kara (1977, hlm. 339-347); daftar makam yang terbuka untuk umum ditemukan pada hlm. 440. Lihat juga T.Z. Tunaya (1962, hlm. 219-220); H.H. Ceyhan (1990, hlm. 487-488).

yang makin terbuka kegiatannya. Namun, bangkitnya kembali kegiatan itu tidak juga berarti bahwa praktik ziarah ke makam wali telah lenyap begitu saja dari Turki di antara tahun 1925 dan tahun 1950, yaitu selama 25 tahun. Penelitian di lapangan yang dilakukan oleh H. Tanyu pada tahun 1950-an menunjukkan betapa praktik-praktik tersebut masih kuat dan hidup, baik di lingkungan pedesaan, di mana undang-undang sekuler dari Republik hanya meresap sedikit demi sedikit, maupun di daerah urban yang besar seperti di Ankara dan Istanbul. Hasil penelitiannya menunjukkan berbagai perubahan, didorong oleh sikap hati-hati, pada praktik-praktik yang dilakukan di makam-makam, disertai oleh penerapan suatu strategi baru oleh pelayan-pelayan makam, karena mereka sesungguhnya tidak punya lagi kedudukan resmi.

Keadaan serupa berlaku di Asia Tengah, seperti akan terlihat di bawah ini. H. Tanyu mencatat antara lain bahwa ziarah ke makam Hācï Bayram di Ankara berubah bentuk setelah tahun 1925. Oleh karena tidak bisa lagi melihat jirat makam—karena makam itu disegel—para pengunjung mengalamatkan permohonan ke wali melalui jendela, dan ada permohonan yang ditulis di atas lembar-lembar kertas yang ditinggalkan di dekat pintu makam[204]. Demikian pula, lilin tetap dinyalakan, sesuai dengan tradisi, namun kali ini ditempatkan di pinggir jendela (*niyaz penceresi*) yang langsung mengarah ke makam. Karena tidak dapat melarang peziarah mengunjungi makam wali, pemerintah paling sedikit berusaha mencegah dilakukannya praktik-praktik yang tidak sah, seperti menyalakan lilin (*mum atmak yasaktir* = dilarang menyalakan lilin) atau menggantungkan kain (*bez*). Itulah sebabnya plakat larangan praktik-praktik ini dipasang dekat makam dan kompleksnya di seluruh wilayah republik Turki. Larangan itu jarang dipatuhi.... Kadang-kadang tokoh agama lokal membantu peziarah secara diam-diam, tetapi tidak jarang pula syekh-syekh sendiri turut serta; walaupun mereka secara teoritis dilucuti dari segala kekuasaannya sejak 1925, dalam kenyataannya mereka tetap bertempat tinggal di dekat makam, dan, sering kali, terus mengelola tempat keramat yang bersangkutan[205]. Kini tak terhitung banyaknya makam lama yang telah diambil alih kembali oleh tokoh agama atau tarekat dan pemerintah Turki agaknya tidak peduli lagi. Apa lagi ada tempat baru yang muncul belakangan ini. Undang-undang republik Turki tidak mengizinkan penguburan di luar kuburan. Hal

---

[204] H. Tanyu (1967, hlm. 68-71). Ziarah Abu Ayyūb di Istanbul juga mengalami sejumlah mutasi; lih. *Idem*, hlm. 232-236.

[205] Hal itu hanya menyangkut syekh yang memperoleh jabatan mereka secara warisan dan yang diizinkan oleh pemerintahan Kemalis untuk tinggal di biara sampai mati; selanjutnya, keturunan mereka harus meninggalkan tempat itu.

ini mestinya menyulitkan tarekat-tarekat. Namun hingga kini, mereka biasa mendirikan makam untuk syekh mereka—yang pada umumnya dijadikan wali segera setelah wafat—dalam wilayah pondok yang pada umumnya terletak di kota. Saya telah melihat sendiri bagaimana anggota-anggota tarekat mengatasi larangan mengubur mayat di luar kuburan resmi. Mereka menempatkan sebuah peti mati kosong dalam pondok, sedangkan jasad syekh yang dijadikan wali itu dikubur, sesuai dengan undang-undang, dalam kuburan resmi kota[206]. Kini, tidak ada satu makam wali pun, di negeri Atatürk, yang tidak dikelilingi pohon-pohon yang penuh dengan lilin-lilin dan kain-kain yang bergelantungan[207].

Di Asia Tengah, kebijakan pemerintah Soviet terhadap makam-makam wali dikaji secara mendetil oleh Alexandre Bennigsen dan Chantal Lemercier-Quelquejay. Karena dianggap sebagai "sarang kekolotan berpikir, sarang fanatisme agama dan sarang kegiatan reaksioner dan propaganda nasionalistis", kompleks makam dan kuburannya sendiri dijadikan sasaran serangan rezim Soviet setelah tahun 1960. Pada waktu itu, tempat tersebut dianggap sebagai kubu terakhir dari kegiatan agama. Seorang pakar Soviet menulis pada waktu itu, "di sekitar tempat keramat itu berlangsung pertarungan terakhir antara keimanan dan paham ateis"[208]. Namun, apa pun usaha yang dilakukan—perubahan makam menjadi museum antiagama, pembongkaran makam, dll.—ziarah ke tempat keramat tidak pernah terhenti, terutama di makam-makam yang paling terkenal, seperti makam Syahimardan di Uzbekistan dan "Singgasana Sulaiman" di Kirghizia. Yang terakhir ini khususnya telah menjadi lambang ketahanan dan perlawanan Islam terhadap propaganda Marxis[209]. Fatwa demi fatwa dikeluarkan oleh para ulama untuk mengecam ziarah ke makam dan mengajak umat untuk meninggalkan praktik yang dikatakan bidah itu. Kecaman mereka diungkapkan dalam bentuk dalil agama dan mengacu pada kecaman lama terhadap praktik itu oleh penentangnya[210]. Kritik Marxis, di lain pihak, memanfaatkan juga tulisan-tulisan dari tokoh-tokoh sastra dan mistis Asia Tengah yang pernah menentang praktik ziarah,

---

[206] Lih. Th. Zarcone (1992b, hlm. 116-117) dan (1992d, hlm. 140).
[207] Pengamatan pribadi saya antara tahun 1984 dan 1992 (ketika tinggal di Turki).
[208] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 150-152). Untuk sebuah sudut pandang yang lebih mutakhir mengenai persoalan ini, lihat M.E. Subtelny (1989) dan I. Özkan (1993, hlm. 740).
[209] Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1987, hlm. 5-6).
[210] *Idem*, hlm. 166-170. Teks Arab dari salah satu fatwa ini, yang diucapkan oleh mufti Uzbekistan yang paling terkenal, Ziyā al-Dīn Khān ben Ishān Bābākhān, diterbitkan dalam Z.K.I. Bābākhān (1986, hlm. 236-239).

khususnya untuk mencela kerakusan *ishān-ishān*[211]. Kaum reformis Tatar dan Turkistan sudah berbuat demikian juga pada akhir abad ke-19 dan pada awal abad ke-20. Kecaman *jadīd* ‘Abd al-Rāuf Fitrat terhadap ziarah ke makam Bahā’ al-Dīn Naqsyband di Bukhara sangat terkenal[212]. Pada zaman Soviet, serangan terhadap tradisi ziarah ke wali diarahkan juga kepada kelompok *ishān-ishān* lama yang menetap di sekitar makam dan seperti di masa lalu menawarkan berbagai jasa khusus (penyembuhan penyakit, magi dan lain-lain). Beberapa tahun sebelum Perestroika, sebuah buku pengantar (*spravochnik*) tentang Islam masih mengingatkan, dalam pasal tentang wali-wali, bahwa salah satu tugas penting dari “ilmu atheism” adalah menelanjangi ketidakilmiahan dari tempat-tempat keramat (*ziayaratgah*) yang terkait dengan wali[213].

Kebangkitan Kembali Praktik Ziarah di Republik-Republik Islam Bekas Soviet

Praktik ziarah ke makam wali berkembang kembali di Uni-Soviet pada masa Perestroika, tepatnya pada tahun 1989, dan makin semarak setelah proklamasi kemerdekaan republik-republik Islam dalam CIS (Community of Independant States). Dalam kebijakan kultural nasional yang baru, republik-republik tersebut memberikan tempat yang penting pada tradisi Islamnya. Beberapa wali direhabilitasi dan makamnya dibuka kembali untuk ziarah[214]. Tokoh-tokoh Islam terkemuka, yang sebelumnya dicap sebagai tokoh “obskurantis” (jumud) dan dituduh mengilhami nasionalisme lokal, dirayakan dengan segala kemeriahan, seperti Ahmad Yasavī di Kazakhstan pada tahun 1990, Baha’ al-Din Naqsyband di Bukhara pada tahun 1993[215] dan ahli hadis Isma'il al-Bukhārī di Samarkand[216] pada bulan Oktober 1993. Pada kesempatan dua kunjungan kerja yang telah saya lakukan di Uzbekistan pada tahun 1993, saya menyaksikan sendiri bahwa praktik ziarah ke makam wali sangat hidup di daerah Bukhara, Samarkand, Tachkent, dan Farghana. Para *ishān* telah kembali bertugas di depan pintu

---

[211] Lih. Safarov (1965, hlm. 3, 11, 29).
[212] Lih. A. Fitrat (1911). Saya merujuk kepada versi Tajikistan dalam huruf cyrilik (A. Fitrat 1998, hlm. 18-19).
[213] M.A. Osmanov (1986, hlm. 37-38). Lih. juga artikel-artikel “ziarah” (*ziyärät*, hlm. 85); “makam” (*mazar*, hlm 124); “tempat-tempat suci” (*muqaddas jaylar*, hlm. 131).
[214] Mengenai keadaan Islam dalam republik-republik Islam CIS, lihat S. Panarin (1993, hlm. 137-149) dan I. Bremmer & R. Taras (eds., 1993).
[215] Lih. Harian *Khalk Sözi* tanggal 16 dan 18 September 1993.
[216] Lih. K. Karpat (1990, hlm. 5-7); Th. Zarcone (1993c, hlm. 131-139).

masuk makam, di mana mereka memohon bantuan wali dan menawarkan jasa penyembuhan dengan imbalan kecil. Di pusat kota Tachkent, ibu kota Asia Tengah Soviet, pohon-pohon yang mengelilingi makam wali sufi Zayn al-Dīn Bābā, di tengah kuburan dengan nama yang sama, penuh dengan potongan-potongan kain—satu bukti bahwa ziarah masih berjalan seperti dahulu kala. Sedangkan makam Bahā' al-Dīn Naqsyband di Bukhara, dan makam Shāh Zanda di Samarkand, terus disesaki peziarah yang datang dari seluruh CIS dan bahkan dari Turki. Di Turkmenistan situasi tidak berbeda; pada tahun 1991 diadakan perayaan besar di makam Ashiq Aydin, "Bapak" puisi Turkmen. Pada kesempatan itu 50.000 orang hadir, termasuk S.A. Niyazov, Presiden Republik sendiri[217].

Di dunia Turkik, masa depan tradisi kewalian tampak cerah. Siapa menduga bahwa, dua puluh tahun setelah kekerasan-kekerasan kebijakan antiagama rezim Atatürk, makam-makam akan dapat dibuka kembali, dan bahwa seperempat abad kemudian, praktik-praktik religius akan berjalan seperti sediakala. Siapa menduga juga bahwa Rusia akan dapat menanggalkan rezim Marxis dengan cara se-spektakuler itu, serta akan membiarkan republik-republik Islam menangani sendiri urusan agama mereka, antara lain dengan menyerahkan kembali kepada wali-wali daerah yang merupakan tanah air mereka sejak abad ke-9, ketika sufi-sufi dari Khurasan membangun Islam mistis untuk pertama kalinya.

---

[217] Lihat harian Turki, *Zaman* tanggal 26 September 1992.

MAKAM HAJI BEKTASH WALI DI ANATOLIA TENGAH (TURKI)

Thierry Zarcone

Tempat-tempat ziarah yang terbesar di Turki tak ayal adalah makam Abū Ayyūb al-Ansārī di Istanbul serta makam Mavlānā Jalāl al-Dīn Rūmī di Konya. Namun, yang akan menjadi fokus perhatian saya dalam tulisan ini adalah makam Haji Bektash Wali (Hācï Bektāsh Velī) yang berada di Anatolia Tengah. Kompleks makam ini sesungguhnya tidak kurang penting dari kedua kompleks di atas, baik karena pengaruhnya maupun karena sejarahnya yang panjang, tetapi pilihan saya berdasarkan alasan yang lain: wali yang diziarahi di desa Haji Bektash ini adalah contoh yang khas dari Islam ragam Anatolia, dan jelas lebih khas daripada makam Abu Ayyub (Abū Eyyūb) dan Maulana (Mavlānā). Selain itu, makam Haji Bektash adalah tempat ziarah campuran: situs itu diziarahi baik oleh pengikut suatu tarekat sufi, yaitu tarekat Bektasyiyah (Bektāshiyah), yang mengambil namanya dari wali Bektash, maupun oleh suku-suku dan kelompok-kelompok beraliran Alawi, yang pada umumnya adalah keturunan dari suku bangsa pengembara Turkmen. Titik temu antara kedua jenis pengunjung adalah kecenderungan sinkretis agama mereka yang khas Turkik itu. Dalam kajian pendek ini, yang bukan bertujuan membahas tarekat Bektasyiyah maupun aliran Alawi pada khususnya, kami tidak akan memerikan secara mendetil upacara-upacara dari dua kelompok religius di atas, kecuali apabila terkait secara jelas dengan makam yang diteliti ataupun dengan ritus ziarah ke wali yang dimakamkan di situ.

Haji Bektash, Seorang Wali Heterodoks

Sejarah aliran Alawi dan tarekat Bektasyiyah amatlah rumit, dan untuk mengerti peran makam Haji Bektash dalam sejarah religius Turki

dibutuhkan pengantar historis singkat[1]. Kedua tradisi di atas, baik Bektasyi maupun Alawi, mengakui Haji Bektash sebagai wali pelindung mereka; di samping itu mereka juga pewaris dari suatu tradisi kultural dan religius di mana lapis Islam tidak gampang menutupi dengan baik lapis bawah keagamaan animis dan syamanis yang lebih kuno. Perbedaan antara kedua kelompok di atas adalah bahwa pengikut Alawi masih terkait dengan dunia suku-suku dan berfungsi sebagai masyarakat tertutup, sedangkan pengikut Bektasyiyah sudah menerima sistem tarekat sejak abad ke-16 dengan di bawah pengaruh Bālïm Sultān. Sebagian besar kepercayaan dan praktik religius yang berlaku di makam Haji Bektash Wali didasarkan atas wiracerita sang wali—berjudul *Vilāyet-nāme*—yang ditulis pada akhir abad ke-15. Pada bagian ketiga dari kajian ini dikemukakan berbagai segi dari praktik ziarah yang dilaksanakan di makamnya dan di tempat-tempat keramat yang berada di sekitarnya, dan hal itu akan kami lakukan dengan mengacu pada legenda-legenda yang terdapat dalam karya tersebut.

Ragam Islam yang diajarkan oleh Haji Bektash (wafat 1270), yang berasal dari Khorasan (daerah Timur Laut Iran), sering dicap heterodoks, karena interpretasinya yang longgar terhadap ajaran al-Qur'an. Kelima rukun Islam seperti kewajiban haji, puasa, dan salat lima kali sehari, tidak ditaati; sembahyang Jumat di masjid digantikan oleh kaum Alawi dengan berkumpul di "rumah pertemuan" (*cem'evi*) yang dihadiri baik oleh laki-laki maupun perempuan. Itulah sebabnya, sampai abad ke-19, tidak pernah dibangun masjid yang sesungguhnya di sekitar makam sang wali. Doktrin Alawi-Bektasyi pada dasarnya berkembang melalui medium puisi[2]; itulah sebabnya, sampai abad ke-19, segala jenis doa serta juga ayat-ayat al-Qur'an yang mengantar permohonan pertolongan kepada wali, pada umumnya dilengkapi dengan puisi-puisi oleh tokoh-tokoh besar kedua golongan itu, seperti Pīr Sultān Abdāl, Hatāyī, Vīrānī Bābā, dan lain-lain[3]. Tampak dengan jelas bahwa penyembahan Haji Bektash memiliki ciri-ciri sangat khas yang bertolak belakang dengan apa yang biasa ditemukan di dunia Islam.

Kompleks makam (*türbe*) wali itu dibangun pada tahun 1367-1368 (menurut prasasti pendirian)[4] atas perintah Sultan Ghāzī Murād I (yang

---

[1] Kami merujuk kepada karya-karya J.K. Birge (1965); S. Faroqhi (1981); dan terutama kumpulam artikel I. Mélikoff (1992).
[2] Lihat antoloji teks-teks puitis Alawi-Bektasyi yang diterbitkan oleh A. Gölpïnarlï (1963a); teks-teks dikelompokkan berdasarkan tema, masing-masing tema mewakili satu aspek dari dogma mereka.
[3] Lih. Y. Ziya (1931, hlm. 57-80); J.K. Birge (1965, hlm. 166 dst.).
[4] Lih. H.B. Kunter (1942, hlm. 423); S. Faroqhi (1976, hlm. 184).

memerintah antara tahun 1362-1389) di desa Hacïbetktash, sekitar 10 kilometer dari jalan raya Ankara-Kayseri, ke arah Kapadosia, tempat sang wali menghabiskan sebagian besar hidupnya[5]. Sebelum dinamai dengan nama sang wali, desa ini bernama Hācïm Köyü atau Sulucakaraköyük[6]. Melihat bahwa Haji Bektash wafat tahun 1270[7], dapat diduga bahwa kompleks makam dibangun di atas sebuah kuburan sang wali yang lebih kuno. Pada abad ke-15 dan 16, Sultan Beyāzīd II (yang memerintah antara 1481-1512), seorang penggagum wali itu, menyumbangkan atap timah hitam yang menutupi kubah[8]. Selain makam Haji Bektash, terdapat juga di tempat yang sama makam Bālim Sultān (wafat 1516), seorang pendiri yang penting dari tarekat Bektasyiyah. Makamnya dibangun pada tahun 1519. Menyusul pemberontakan dari suku-suku pengembara Turkmen yang menggoncangkan kesultanan pada awal abad ke-16, dan karena suku-suku itu terkait erat dengan kompleks makam, maka kompleks itu ditutup oleh Sultan Selim I (memerintah 1512-1520) dan baru dibuka lagi tahun 1551[9]. Akhirnya beberapa tahun kemudian, pada tahun 1562, sebuah masjid dibangun di halaman besar (*Kirklar meydan*) makam Haji Bektash Wali[10]. Keputusan membangun masjid itu harus dilihat sebagai suatu upaya untuk membuat para peziarah menganut ragam Islam yang ortodoks. Kini, selain prasasti yang menandai pendiriannya, yang tinggal dari masjid tersebut hanyalah sisa puing-puingnya.

Seperti ditulis oleh Hāmid Zübeyir pada tahun 1926, “pondok (*dergāh*) bukanlah sekadar tempat sembahyang, tetapi juga lembaga ekonomi”[11]. Pondok menikmati hasil pajak dari beberapa desa yang dihuni oleh suku-suku bekas pengembara, walaupun dari awal sudah mendapatkan hibah kekayaan yang cukup besar dari sang Sultan. Dari abad ke abad,

---

[5] Menurut wiracerita sang wali; lih. A. Gölpïnarlï (ed., 1958, hlm. 91).

[6] H. Zübeyir (1926, hlm. 365).

[7] Wiracerita Haji Bektash Wali (abad ke-15) menyebutkan lebih jauh bahwa *türbe* itu telah dibangun segera setelah kematian sang wali; lih. A. Gölpïnarlï (ed., 1958, hlm. 91-92); lihat juga S. Faroqhi (1976, hlm. 183-184).

[8] Lih. A. Gölpïnarlï (ed., 1958, hlm. 92); I. Mélikoff (1980).

[9] Pada masa itu, tepatnya tahun 1519, sebuah masjid dibangun di kampung ini, walaupun tidak banyak dikunjungi orang; lih. H. Zübeyir (1926, hlm. 375).

[10] Menurut sebuah inskripsi; lih. *Idem*, hlm. 376; C.H. Tarïm (1948, hlm. 115-116); S. Faroqhi (1976, hlm. 187-188).

[11] H. Zübeyir (1926, hlm. 366-367) telah merekam kekayaan milik kompleks makam ini pada tahun 1925, ketika disita oleh pemerintahan Kemal; lihat juga H. Zübeyir (1967, hlm. 22-23).

kompleks itu tumbuh menjadi salah satu lembaga religius yang terkaya dari seluruh Anatolia[12].

Pada zaman yang lalu, kepemimpinan dan pengelolaan kompleks diatur—berdasarkan prinsip-prinsip yang belum diuraikan dengan rinci dan bukan tanpa perselisihan—terbagi antara dua kelompok, yaitu keturunan Haji Bektash Wali yang disebut *celebī* dan diakui sebagai pemimpin utama kaum Alawi di satu pihak, dan para pemimpin tarekat Bektasyī, yang disebut *dede* dan merupakan pewaris spiritual (bukan keturunan) dari Bālīm Sultān, yang juga disebut *pīr-i sānī* (guru kedua) di lain pihak. Tidak diragukan bahwa kelompok *celebī* itulah yang sesungguhnya mengontrol kompleks makam. Pengelola wakaf (*mutavallī*) dipilih di antara anggota keluarganya. Namun kekuasaan para *celebī* tidak sekadar ekonomis; mereka juga mengajukan kepada Sultan, supaya disahkan, nama calon syekh untuk semua pondok (*tekke*) Bektasyi yang tersebar di kesultanan Turki Usmani[13]. Namun, setelah pertengahan abad ke-17, kekuasaan dari kaum *dede* meningkat. Kedudukan para *dede* dan *celebī* bertahan sampai tahun 1925, ketika tarekat dilarang di seluruh Republik Turki, tetapi keberadaan mereka masih dapat ditelusuri hingga kini, terutama keluarga *celebī*[14].

Korps tentara Janiseri mengangkat Haji Bektash Wali sebagai wali pelindungnya pada abad ke-14; namun, ketika kekuasaan korps tersebut jatuh pada abad ke-19, tarekat Bektasyiyah juga ikut jatuh. Pada tahun 1826, tarekat itu dinyatakan terlarang, syekh-syekhnya dikejar-kejar, *celebī*-nya diasingkan, kekayaannya disita, dan makam-makam serta pondok-pondoknya diserahkan pengelolaannya kepada suatu tarekat sufi yang tidak diragukan ortodoksinya, yaitu tarekat Naqsybandiyah. Kompleks makam dan kuburan Haji Bektash tidak diusik, tetapi larangan tidak dihapuskan sampai jatuhnya kesultanan Turki Usmani. Hal itu tidak menghalangi kaum Bektasyi untuk mengambil alih kembali harta kekayaan mereka, termasuk kepemimpinan pondok (*tekke*) Haji Bektash, beberapa puluh tahun saja setelah larangan dikenakan[15]. Namun, sejak zaman larangan itu, timbul beberapa perubahan yang berarti. Pertama-tama, untuk

---

[12] S. Faroqhi (1976, hlm. 183-208).

[13] Hal ini tidak selalu memperkuat kedudukan mereka, seperti dalam kasus suksesi *tekke* Bektasyi Abu Ayyub di Istanbul, pada akhir abad ke-18, yang menunjukkan bahwa kekuasaan para *celebī* bukan tanpa soal; lih. S. Faroqhi (1976, hlm. 206-207); lihat juga komentar F. de Jong (1984b, hlm. 154); dan N. Vatin & T. Zarcone (1995).

[14] Lih. karya seorang *celebī* masa kini, A. Celālettin Ulusoy (1986).

[15] Mengenai sejarah tarekat ini setelah tahun 1826, lihat I. Mélikoff (1983) dan Th. Zarcone (1993, hlm. 87-118).

pertama kalinya dalam sejarah makam itu, sebuah masjid dibangun beberapa puluh meter jauhnya dari makam Haji Bektash Wali—masjid yang dibangun pada tahun 1562 tidak diperhitungkan, karena tampaknya lebih mirip suatu ruang pertemuan daripada sebuah masjid. Masjid baru itu dikenal dengan nama *Naqshibendi mescidi* (masjid Naqsyibandī)[16]. Gugatan resmi terhadap tarekat Bektasyiyah tahun 1826 menekankan ciri heterodoks tarekat itu; itulah sebabnya pengelolaan makam diserahkan kepada tarekat Naqsybandiyah yang segera membangun sebuah masjid, sebagai tanda pulihnya ortodoksi Islam di kawasan makam. Namun, kenyataannya berbeda dari yang diharapkan; praktik-praktik heterodoks semula diteruskan, sedangkan masjid tetap sepi[17].

Selain kedua makam dan masjid, yang baru dibicarakan di atas, dan yang dicapai melalui tiga gerbang dan tiga halaman tengah, kompleks makam Haji Bektash Wali juga terdiri dari beberapa gedung lainnya. Dimulai dari pintu masuk (*çatal kapï*) terdapat berturut-turut suatu pesanggrahan (*mihmān evi*) dan suatu tempat pembuatan roti (*ekmek evi*) yang dibongkar pada tahun 1927. Kemudian, setelah masuk melalui gerbang kedua (*üçler kapï*, “pintu tiga orang”), dapat kita lihat—disekeliling suatu “halaman pondok” (*dergāh avlusu*) yang dilengkapi di tengahnya dengan sebuah kolam (*havuz*) dan satu air mancur (*çeshme*)—sebuah bangunan besar tempat dapur (*ash evi*), pesanggrahan lain, ruang pertemuan (*meydān evi*) untuk upacara, dan akhirnya tempat tinggal para *dede bābā* (*kiler evi*)[18]. Setelah melalui gerbang yang terakhir (*alïlar kapïsï*, “pintu enam orang”), baru kita sampai kawasan makam, yaitu makam Haji Bektash Wali dan makam Balim Sultan. Bersebelahan dengan makam yang pertama terdapat juga ruang upacara besar (*kïrklar meydanï*, “ruang empat puluh orang”)[19] serta kamar khalwat (*çillehāne*). Itulah bagian kompleks yang paling kuno, dan di situlah pula dilakukan upacara-upacara pertama di masa lalu. Halaman ketiga (*Hazret avlusu*, halaman orang yang terhormat), hampir seluruhnya dipenuhi kuburan, yang hampir semuanya adalah makam dari anggota tarekat Bektasyiyah. Masih ada beberapa makam lain yang tersebar di sekitar kedua makam di atas, di

[16] H. Zübeyir (1926, hlm. 374-375); F.W. Hasluck (1929, jil. II, hlm. 503); B. Noyan (1964, hlm. 29).

[17] H. Zübeyir (1926, hlm. 375) menyebutkan bahwa tidak ada komunitas jemaat yang terikat pada masjid itu.

[18] Para *celebī* tinggal di luar kompleks makam; lih. F.W. Hasluck (1929, jil. II, hlm. 504).

[19] Mengenai peran angka-angka tertentu dalam tradisi mistis Alawi-Bektasyi, lihat I. Mélikoff (1962).

antaranya makam-makam *celebī* dan *dede bābā*[20]. Para *celebī*, sebagai keturunan Haji Bektash Wali, banyak dimakamkan dalam ruang Empat Puluh Orang, sangat dekat dengan makam sang wali[21]. Di sekitar kompleks terdapat juga berbagai tempat keramat lainnya—batu besar, goa-goa, mata air, dan sebagainya. Tempat-tempat keramat itu terkait dengan kompleks dan merupakan perhentian-perhentian yang harus dilalui oleh peziarah selama perjalanan ziarah mereka. Hal itu akan kami bicarakan pada bagian ketiga kajian ini.

Antara Masa Penutupan Kompleks Makam (1925) hingga Masa Kebangkitan Kembali Tradisi Ziarah Kubur (1964)

Pelarangan tahun 1826, yang ditujukan kepada korps Janiseri, tidak berhasil melumpuhkan pelaksanaan ritus di sekitar makam Haji Bektash Wali. Lain halnya dengan tindakan-tindakan Mustafa Kemal Atatürk tahun 1925 yang menghapus semua tarekat Turki dan menyita semua makam dan pondoknya. Larangan itu, yang tetap berlaku hingga kini, menjauhkan untuk selama-lamanya tarekat Bektasyiyah dari kompleks makam serta mengurangi secara drastis—paling sedikit sampai tahun 1964—praktik-praktik religius yang dilaksanakannya. Atatürk sesungguhnya sama sekali tidak dapat bersikap bermusuhan terhadap kompleks keramat dan tarekat Bektasyiyah. Dia sepenuhnya didukung oleh kaum Alawi Anatolia selama perang kemerdekaan (1919-1923) dan banyak sahabat-sahabatnya adalah anggota tarekat Bektasyiyah. Selain itu, *celebī-celebī* yang terakhir sangat dekat dengan dia[22]. Tindakan-tindakan represif sebenarnya diarahkan kepada tarekat-tarekat yang langsung menentang pendiri Turki modern ini.

Lembaga-lembaga negara yang pada awal zaman Republik diserahi pengawasan atas kompleks makam Haji Bektash Wali membiarkannya rusak tanpa perawatan, setelah memindahkan pusaka-pusakanya—benda keramat bernilai tinggi, permadani, benda seni, karya kaligrafi, manuskrip

[20] Dalam B. Noyan (1964, hlm. 32-39, 56-61) ditemukan keterangan mengenai diri orang-orang yang dimakamkan dalam kedua makam di atas, di sekitarnya dan dalam pekuburan, di samping teks sejumlah epitafnya. Berkenaan dengan pekuburan itu, atas dasar kunjungan singkat ke situ pada tahun 1986 dapat saya katakan bahwa kuburan-kuburannya tidak lebih tua dari akhir abad ke-18.

[21] Untuk keterangan lebih rinci mengenai arsitektur dan sejarah kompleks itu, lihat H. Zübeyir (1967), yakni ringkasan dari H. Zübeyir (1926); M. Akok (1967); penulis ini telah mengambar denah kompleksnya pada tahun 1958-59, sebelum mulai dipugar, maka artikel ini mengandung banyak denah dan foto; lihat juga B. Noyan (1964); A.I. Dogan (1977, hlm. 103-137).

[22] Lih. Th. Zarcone (1993a, hlm. 168-169) dan C. Shener (1991).

langka dan sebagainya—ke museum-museum dan perpustakaan-perpustakaan Ankara[23]. Seorang pejabat yang penuh semangat bahkan pernah mengatakan bahwa pembongkaran total makam akan merupakan sumbangan besar ke arah sekularisasi yang diidamkan republik Turki yang muda itu[24]. Namun, pada tahun 50-an kebijakan terhadap Islam dan warisan budaya negara mulai melunak, dan keluarlah keputusan yang mengubah status kompleks makam menjadi museum. Untuk itu program restorasi dilancarkan. Pada waktu itu kondisi kompleks Haji Bektash agak menyedihkan setelah diubah menjadi sekolah tidak lama menyusul pelarangan di atas[25]. Pada tahun 1964, museum pada akhirnya dibuka dengan nama "Museum Haji Bektash Wali"[26]. Di antara pengunjung yang diberi kesempatan mendekati makam wali Anatolia itu setelah beberapa dasawarsa dilarang, tentunya terdapat kaum Alawi dan bekas anggota Bektasyi yang mengunjungi desa Hacïbektash dengan tujuan yang lain daripada sekadar berwisata. Bersamaan dengan dibukanya museum itu, diselenggarakan suatu festival seni budaya yang terpusat di sekitar tokoh Haji Bektash Wali (*Hacï Bektash Shenlikleri*), yang bertujuan mengembangkan pariwisata dan membangun daerah. Festival tersebut tetap dilaksanakan secara tahunan antara tanggal 16 dan tanggal 20 Agustus, dan menarik pengunjung dalam jumlah yang sangat besar. Kebanyakan pengunjung adalah peziarah dari kaum Alawi, dan, dari tahun ke tahun, festival di atas sedikit demi sedikit berubah bentuk menjadi suatu perayaan religius yang besar, lengkap dengan praktik-praktik ziarah ke makam wali serta ke tempat-tempat keramat yang tersebar di daerah itu. Sebagai bagian dari acara festival itu diselenggarakan lomba-lomba puisi mistis, diilhami oleh gaya Bektasyi-Alawi itu, serta pertunjukan-pertunjukan khas Alawi. Setiap tahun beberapa majalah Turki memperuntukkan halaman mukanya yang berwarna buat meliputi peristiwa itu, demikian pula koran-koran tidak ketinggalan memberitakan apa yang terjadi. Hal-hal itu menandakan betapa penting peranan sosial dan politik festival ini sejak beberapa tahun terakhir ini. Kaum Alawi memang merupakan komponen yang tak dapat dilupakan dari suara-suara yang biasanya diberikan kepada partai-partai kiri. Politisasi dari perayaan ini dimulai pada tahun 1970-an, dan pada waktu

---

[23] Lih. H. Zübeyir (1967, hlm. 19); *Oriente moderno*, tahun VI, 5, Mei 1926, hlm. 583-584.

[24] B. Noyan (1964, hlm. 90-91).

[25] H. Zübeyir (1967, hlm. 19).

[26] Sejak itu, beberapa karya seni dipindahkan dari Ankara ke Hacïbektash; lih. "Hacï Bektash Veli Müzesi" dalam A. Teshdelen (ed., 1986, hlm. 17-22).

pemerintahan dipegang oleh Bülent Ecevit yang beraliran tengah-kiri itu, festival bahkan dihadiri oleh beberapa menteri[27].

Bagaimanapun juga, kompleks makam tetap berstatus museum. Karena itu praktik-praktik ziarah dilaksanakan dengan latar belakang yang ganjil, yaitu di tengah lemari kaca dan boneka lilin yang berupa masa lalu. Namun, walaupun mendukung kebangkitan kembali praktik ziarah ke makam wali, sejak pertengahan tahun 1950-an Direktorat Urusan Agama di Ankara menghalangi munculnya praktik-praktik yang dianggap bidah, seperti pemasangan lilin (*mum*) atau potongan kain (*bez*), pengucapan nazar (*adak*) dan permohonan kepada wali demi tujuan pribadi. Untuk memperkuat hal itu, semua tempat ziarah dilengkapi dengan papan-papan larangan terhadap praktik bidah itu. Kompleks makam Haji Bektash Wali pun dilengkapi berbagai papan seperti itu, namun hal itu sama sekali tidak dapat mencegah peziarah untuk melanggar dengan tenang larangan-larangan itu. Demikian pula, petugas-petugas kompleks semestinya menindak pengunjung yang secara berlebih-lebihan melakukan ritus ziarahnya, namun mereka tidak banyak berhasil dalam usahanya.

Praktik yang Taksa: Animisme, Syamanisme, dan Islam

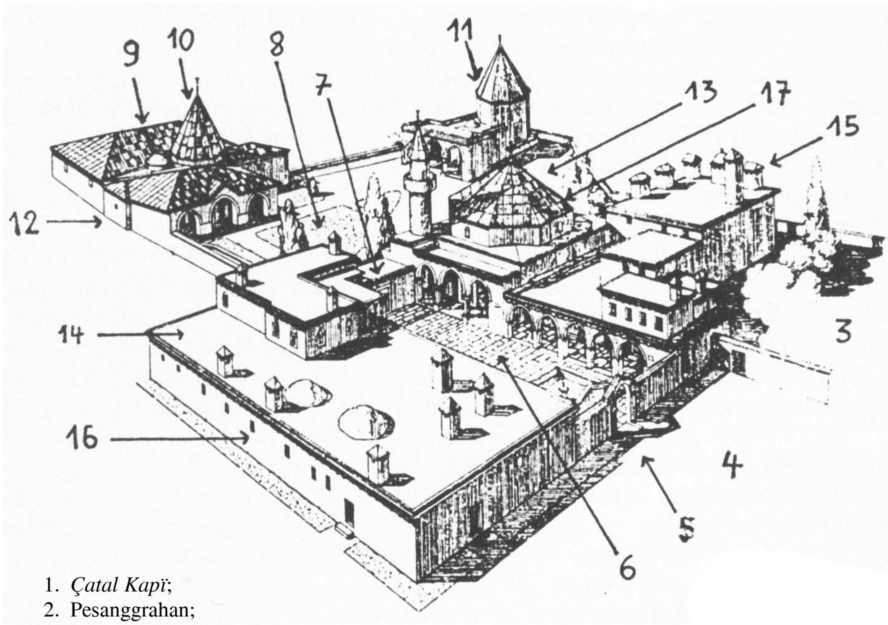
Selain oleh golongan Alawi dan Bektasyi, Haji Bektash Wali dimuliakan juga baik oleh kelompok Naqsybandiyah, yang menganggapnya sebagai salah seorang wali dari tarekat mereka[28], demikian pula oleh orang Nasrani. Orang Nasrani menyatakan bahwa kompleks makam itu menempati situs sebuah biara Nasrani kuno, bahkan mereka yakin bahwa kuburan Haji Bektash Wali menempati kuburan Santo Chralambos (atau Santo Eustathius). Sebelum memasuki ruang makam, orang Nasrani biasanya membuat tanda salib[29]. Kembali kepada anggota golongan Alawi dan Bektasyi, yang memberikan kepada kompleks identitas khasnya, dan sebelum mengkaji dari dekat praktik-praktik yang dilaksanakan dekat makam wali, hendaknya ditambahkan bahwa ziarah ke desa Hacïbektash biasanya terbagi dalam dua tahap: ziarah di kompleks makam sendiri, dan ziarah ke berbagai tempat keramat di sekitarnya—tempat sang wali melakukan karomah di masa lalu. Dulu seperti juga pada masa kini, kebanyakan peziarah terdiri atas kaum Alawi atau Bektasyi, ataupun atas

---

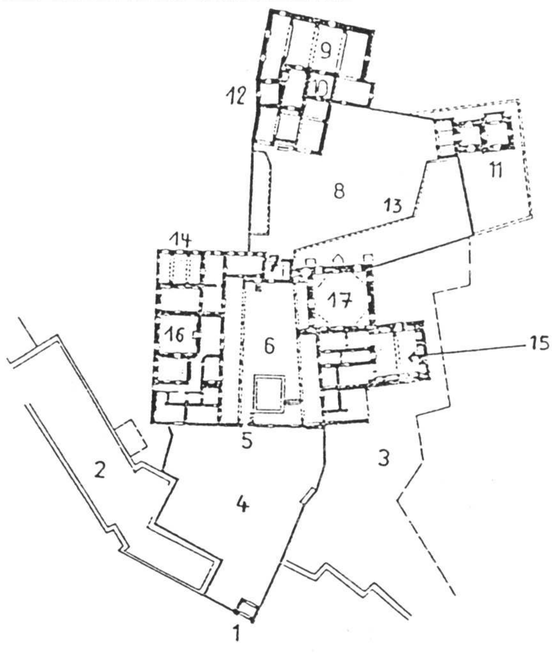
[27] Mengenai festival ini, lihat P. Dumont (1991, hlm. 162-163) dan J. Norton (1995).

[28] Mengenai hubungan antara Hācï Bektāsh Velī dan Naqsybandiyah, lihat M. Molé (1959, hlm. 44-47).

[29] F.W. Hasluck (1929, jil. I, hlm. 83-85; jil. II, hlm. 571-572).



1. *Çatal Kapï*;
2. Pesanggrahan;
3. Kedai roti;
4. Halaman pertama;
5. Pintu Tiga Orang;
6. Halaman kedua;
7. Pintu Enam Orang;
8. Halaman ketiga;
9. Ruang Empat Puluh Orang;
10. Makam Haji Bektash Wali;
11. Makam Balim Sultan;
12. Kamar khalwat;
13. Pekuburan;
14. Kediaman *dede bâbâ*;
15. Dapur;
16. Ruang pertemuan;
17. Masjid Naqsybandi.



Denah Kompleks makam Haji Bektasy Wali (menurut A.I. Dogan 1977)

Islam lainnya yang tertarik oleh citra khas wali Haji Bektash itu, yang menempati posisi yang terhormat dalam sejarah kultural dan religius Turki. Kunjungan keliling kompleks, yang dimulai dari pintu gerbang utama dan berakhir di makam wali, diandaikan sebagai perjalanan mistis. Peziarah diminta melalui tujuh pintu gerbang yang berakhir dengan pintu masuk makam wali[30].

Seperti telah saya katakan pada awal kajian ini, mustahil mempresentasikan semua praktik ritual yang dilakukan di kompleks, terutama oleh kelompok Bektasyiyah. Satu-satunya jenis praktik ritual yang akan saya bicarakan selanjutnya ialah praktik yang pada umumnya dilakukan oleh semua peziarah, apa pun afiliasinya baik Alawi maupun Bektasyi.

Halaman yang pertama kita temukan ketika masuk kompleks tidak memiliki fungsi ritual; itulah tempat peziarah disambut pada masa lalu, sebelum ditawari makanan dan penginapan oleh petugas perempuan. Ritus ziarah sesungguhnya baru mulai setelah melalui gerbang kedua. Di dapur, yang dahulunya dipimpin oleh kepala koki, yang merupakan orang kedua di kompleks setelah *dede bābā*, para peziarah diharapkan menciumi sebuah "ketel besar hitam" (*kara kazan*), yang asal ceritanya dari *Vilāyet-nāme*. "Ruang pertemuan" (*meydān evi*) tempat diadakan pertemuan rahasia anggota-anggota Bektasyi sebelum pelarangan tahun 1925, kini hanya berfungsi sebagai ruang penyimpanan benda-benda keramat. Para peziarah membungkuk di depan setiap kulit domba, berjumlah dua belas, yang dibentangkan di lantai. Di situlah dulu duduk kedua belas darwis Bektasyi yang bertugas menyambut anggota baru tarekat[31]. Kemudian masjid Naqsybandī adalah tempat ritual yang cukup aneh. Bukannya bersembahyang di dalamnya, para peziarah bahkan merangkak tiga kali mengelilingi tembok dalam—sebagai tanda hormat terhadap kekeramatan tempat itu—suatu acara yang kemungkinan besar mengacu pada tawaf di sekeliling Ka'bah. Lazimnya, pada peziarah juga diharapkan merangkak ketika masuk di ruang makam Haji Bektash Wali dan Balim Sultan.

Ketika mencapai halaman yang ketiga, para peziarah sudah sampai ke tempat kedua makam. Mereka memasuki kedua bangunan makam itu mulai dengan makam Haji Bektash; mereka juga berdoa di atas makam

[30] B. Noyan (1964, hlm. 46-47).

[31] Mengenai upacara ini, lihat J.K. Birge (1965, hlm. 175-202); A.I. Dogan (1977, hlm. 114-129). Sebuah pemerian keadaan dan kandungan *meydān evi* pada tahun 1926, sebelum bahan-bahan ritual dipindahkan ke Ankara dan sebelum ruangan itu diubah menjadi museum, terdapat dalam H. Zübeyir (1926, hlm. 372-374).

para *celebī* dan *dede*[32]. Salah satu ruang yang pertama dikunjungi—di sebelah kanan, ketika mau memasuki bangunan makam Haji Bektash—adalah "ruang khalwat" (*çillehāne*), yang konon dipakai oleh sang wali untuk melakukan khalwat selama empat puluh hari. Ruang tersebut merupakan pusat kompleks. Para peziarah mengelilinginya dengan cara yang sama seperti masjid di atas.

Ruang pertemuan besar, disebut "ruang empat puluh orang" (*kïrklar meydānï*)[33], yang dilalui ketika menuju makam Haji Bektash Wali, dilengkapi dengan sebuah jendela kecil yang memungkinkan para sufi melihat kuburan sang wali dan menghaturkan persembahan-persembahan (*nezīr*) kepadanya. Jendela itu disebut jendela nazar (*niyāz penceresi*). Ruang itu mengandung sejumlah besar benda-benda keramat (senjata kaum Janiseri, perhiasan ritual para sufi, mangkok sedekah, bendera-bendera, tempat lilin bercabang dua belas, dan sebagainya) yang sekarang merupakan benda koleksi museum dan dipajang secara acak. Para peziarah percaya bahwa, di masa lalu, benda-benda itu turut membantu proses permohonan berkah dari sang wali, dan, oleh karena itu, masih mampu menyalurkan permohonan berkah yang diajukan oleh mereka. Ruang tempat makam Haji Bektash Wali dimasuki melalui sebuah pintu kecil yang disebut "kehadiran *pīr*" (*huzūr-i pīr*). Seperti di atas, menurut tradisi, orang harus memasukinya dengan merangkak, dan tanpa menginjak ambang pintu. Kadang-kadang peziarah menaruh di atas makam, selama beberapa hari, baju-baju yang dimaksudkan untuk dipakai oleh bayi yang akan lahir atau sehelai kerudung yang akan dipakai oleh penganten perempuan. Menciumi makam juga merupakan acara yang lazim. Di antara kalimat-kalimat suci yang diucapkan di dekat makam, di samping ayat-ayat terkenal seperti surat *al-Fatihah* atau *al-Baqarah*, ada juga berbagai doa pendek yang dikenal dengan nama *gülbenk* atau *tercümān*[34]. Mengingat ciri-ciri yang setengah-setengah Syiah dari Islam ragam Alawi-Bektasyi, doa-doa itu dialamatkan, demi kuatnya permohonan, kepada tokoh-tokoh sejarah Syiah, seperti Ali atau imam-imam tertentu[35]. Hendaknya diingat di sini bahwa, menurut *Vilāyet-nāme*, Haji Bektash Wali adalah keturunan imam Musa Kāzhim[36]. Dalam sebuah buku yang ditulis pada tahun 1945

[32] Lihat pemerian makam-makam ini dalam C.H. Tarïm (1948, hlm. 113-117); B. Noyan (1964, hlm. 40-56); A.I. Dogan (1977, hlm. 130-137).
[33] Upacara-upacara penyambutan kaum Bektasyi dulu dilaksanakan di situ, sebelum dipindahkan ke *meydān evi* di halaman kedua.
[34] B. Noyan (1985, hlm. 168-170).
[35] Lih. sebuah contoh dari "doa bagi wali" sebagaimana digunakan oleh kalangan Alawi Bulgaria, dikutip oleh Y. Ziya (1931, hlm. 64-65).
[36] Lih. A. Gölpïnarlï (ed., 1958, hlm. 1).

oleh seorang tokoh Bektasyi, terdapat teks berbagai doa *tercümān* yang dibaca oleh peziarah sebelum kompleks ditutup pada tahun 1925. Terdapat juga deskripsi dari perjalanan peziarah di kompleks[37]. Doa dan satu *tercümān* pertama diucapkan di ambang pintu, yang kedua pada saat perjalanan keliling makam sudah selesai. Yang kedua itu berbunyi sebagai berikut, “Atas nama Shāh (Syah)…. Allah, Allah…/ Nur Illahi-Mu adalah Nur keindahan/ kiamat yang Kau janjikan karena cinta, itulah wajah-Mu/ O kehadiran Tuhan yang ada di tanah apa pun yang Kau injak/ mahkota dan tutup kepala kaum *eren*/ terpujilah Allah di dunia ini dan di akhirat/ Kau yang merupakan Penguasa agama dunia/ terpujilah Muhammad, imam Hasan dan Husain, serta Ali yang agung”. Suatu tanda lain dari pengaruh Syiah dalam sejarah kompleks makam adalah sebuah air mancur dengan hiasan singa (*arslan çeshme*) di halaman kedua. Imam Ali kerap digambarkan dalam bentuk seekor singa[38].

Bangunan makam kedua, di mana berada kuburan Balim Sultan, langsung terkait dengan sejarah Bektasyiyah. Di ambang pintu makam itulah dibaiat para anggota lapis atas Bektasyi “yang hidup membujang” (*mücerred*). Pada akhir upacara pembaiatan, telinga mereka dilubangi dan dipasang sebuah anting-anting bundar (*menghush*) sebagai tanda bahwa mereka diterima dalam lapis elite tarekat ini[39]. Di sebelah kanan makam terdapat pohon murbei besar yang terkenal, disebut “pohon permohonan” (*dilek agacï*), yang rantingnya selalu penuh potongan kain (*bez*) yang digantungkan oleh peziarah yang mengajukan permohonan kepada wali. Bagian tubuh apa pun yang sakit konon dapat sembuh apabila digosokkan pada batang pohon ini[40]. Di samping makam itu terdapat kuburan seorang *qalandar* (*fakir* pengelana). Hal itu menandakan ikatan-ikatan yang erat antara para Bektasyi pertama dengan sufi-sufi kelana heterodoks yang lingkungannya kemungkinan besar melahirkan tarekat Bektasyiyah[41].

Ziarah kemudian dilangsungkan di luar kompleks makam, di tempat-tempat Haji Bektash Wali menunjukkan berbagai karomahnya. Tempat-tempat itu disebut dalam *Vilāyet-nāme*. Kepercayaan tambahan, yang pada umumnya terkait dengan kekuatan magis tempat-tempat yang bersangkutan, dari abad ke abad telah ditambahkan pada legenda asli dari sang

---

[37] M.T. Oytan (1979, hlm. 263-264).
[38] Lih. B. Noyan (1985, hlm. 18-21); M. Aksel (1967, hlm. 83-89); F. De Jong (1989).
[39] M. Hikmet (1928, hlm. 18) menemui banyak darwis yang berdandan perhiasan seperti itu dalam kunjungannya ke kompleks suci ini pada tahun 1928.
[40] H. Zübeyir (1926, hlm. 380); J.K. Birge (1965, hlm. 57).
[41] Mengenai hubungan antara tarekat ini dengan kompleks suci tersebut, lihat A.Y. Ocak (1992b, hlm. 185-186).

wali. Hampir semua tempat tersebut sesungguhnya menyangkut unsur alam—pohon, goa, batu, mata air—suatu hal yang menandakan ketahanan dari kultus-kultus animis di tengah anggota-anggota tarekat Bektasyiyah. Isi *Vilāyet-nāme* memberikan banyak keterangan mengenai hal ini[42]. Di bawah ini akan disebutkan beberapa hal penting saja.

Peranan goa-goa karang dan batu-batu sangat khas[43]. Dekat desa Haji Bektash, di sebuah bukit yang disebut Arafat dagï dalam *Vilāyet-nāme*, terdapat sebuah goa yang dapat dimasuki melalui dua lubang masuk. Di situlah konon sang wali biasa berkhalwat (*çillehāne*). Para peziarah masuk melalui lubang masuk utama dan menyelusup keluar melalui suatu lubang sempit yang konon dibuat dengan kepalan tangan sang wali, ketika dia memukul tembok goa untuk menambah cahaya[44]. Apabila tidak dapat menyelinap keluar melalui lubang itu karena badannya terlalu besar, peziarah harus tobat lagi. Tidak jauh dari tempat itu terdapat suatu batu besar bernama *minder kaya* ("batu bantal") yang dijadikan tempat duduk sang wali. Peziarah diharapkan mendudukinya. Di atas bukit yang sama, pengunjung juga menggelincirkan diri di sepanjang "batu punggung" (*kulunç kaya*) yang konon berkhiasat menyembuhkan sakit ginjal. Di belakang kompleks makam, di suatu desa bernama Karahoyuk, menurut *Vilāyet-nāme*, Haji Bektash meninggalkan bekas tapak kakinya pada sebuah batu yang diinjaknya laksana adonan terigu. *Vilāyet-nāme* menyebut batu yang konon diinjak itu sebagai *hamur kaya* atau batu adonan terigu[45]. Suatu bagian *Vilāyet-nāme* menyebut bekas-bekas lain yang konon ditinggalkan oleh sang wali, namun itulah bekas tapak kaki burung yang konon dibuat oleh sang wali di atas sebuah batu yang kini berada di desa Sulucakarahöyük. Dikisahkan dalam legenda bahwa sang wali, sebagaimana syaman-syaman (dukun) Asia, telah mengubah dirinya menjadi seekor burung dara, agar dapat terbang dari Asia Tengah ke Anatolia, dan batu itulah yang pertama-tama dihinggapinya setibanya di negeri Rūm[46]. Batu itu disebut "batu tapak" (*iz tashï*). Motif burung dara kemudian mengilhami para kaligrafis dan seniman Anatolia lainnya[47].

---

[42] Lihat A.Y. Ocak (1983).
[43] Lih. B. Noyan (1964, hlm. 64-86); juga H. Tanyu (1987), yaitu sebuah karya khusus mengenai semua praktik ziarah di Turki yang terpusat di sekitar karang-karang dan batu-batu.
[44] A. Gölpïnarlï (1958, hlm. 38); J. Norton (1995, hlm. 194).
[45] A. Gölpïnarlï (1958, hlm. 33-34).
[46] *Idem*, hlm. 18 serta pemerian dan komentar kritis oleh B. Noyan (1964, hlm. 77-79).
[47] M. Aksel (1967, hlm. 73-76).

Pada jarak 10 kilometer lebih dari desa Haji Bektash, lima batu raksasa (*beshtashlar*) berdiri tegak berjajar di tengah padang steppa. *Vilāyet-nāme* menceritakan bahwa batu-batu itu konon memberikan kesaksian lisan atas ajaran agama yang disebarkan oleh sang wali[48]. Peziarah sering mengumpulkan krikil-krikil yang tersebar di sekitar batu-batu raksasa itu. Akhirnya, ada satu batu lagi, yaitu "batu kuda" (*atkaya*) yang diziarahi oleh pengikut Haji Bektash Wali. Batu itu adalah tanda dari kuatnya pengaruh kepercayaan syamanis terhadap Islam ragam Anatolia. Sang wali konon seusai menghidupkan batu itu, kemudian melayangkannya ke udara dan menumpanginya seperti seekor kuda yang dipacu melawan musuh[49]. Menurut versi lain dari legenda Bektasyi ini, yang dipakai sebagai tumpangan adalah tembok sebuah rumah; tema cerita itu berasal dari kaum pengelana sufi (*qalandar*) dan terkenal di seluruh Anatolia, di Asia Tengah maupun di India[50].

Tempat-tempat ziarah penting lainnya terkait pada mata air atau pohon-pohon. Terdapat paling sedikit tiga mata air yang merupakan tahapan dalam pelaksanaan ziarah di luar kompleks makam. Air yang dikumpulkan adalah unsur suci yang dapat dibawa pulang, berbeda dengan batu-batu yang hanya dapat dilihat. Mata air pertama adalah "mata air Zamzam" (*Zemzem pïnarï*) yang terletak di atas bukit Arafat dagï; namanya jelas dipinjam dari sumur "Zamzam" di Mekkah[51]. Di samping mata air tersebut, terdapat pohon jambu Napoli (*alïc agacï*) yang rantingnya penuh potongan kain yang bergelantungan. Tempat pohon ini ditanam disebut "kali manikam" (*cevher deresi*) dan tanahnya "tanah manikam" (*cevher topragï*). Pada awal bulan Muharram, kaum Alawi biasa meminum air yang telah dicampuri sedikit tanah yang dikumpulkan dekat makam-makam imam-imam Hassan dan Hussein di Karbala (Irak). Namun, apabila "tanah manikam" asli Kerbala ini tidak terdapat, cukup dengan "tanah manikam" dari Haji Bektash sebagai pengganti[52]. Minuman berkhasiat itu konon dapat menyembuhkan penyakit dan menyebabkan perempuan mandul menjadi hamil. Tidak jauh dari tempat itu terletak makam modern keluarga Ulusoy, yaitu keluarga *celebī* terakhir di makam, serta suatu kuburan Bektasyi-Alawi.

Dua tempat berfungsi memperingati seorang wali perempuan bernama Kadïncïk Ana yang, menurut *Vilāyet-nāme*, menampung Haji

[48] A. Gölpïnarlï (1958, hlm. 31-32).
[49] *Idem*, hlm. 49-50.
[50] Lih. M. van Bruinessen (1991).
[51] Disebut dalam A. Gölpïnarlï (1958, hlm. 45).
[52] B. Noyan (1964, hlm. 67-69).

Bektash Wali di rumahnya serta menafkahinya ketika dia menutup diri untuk berkhalwat[53]. Para *celebī* mengaku sebagai keturunan Kadincik Ana ini—kata mereka dia menikah dengan Haji Bektash; tetapi pernyataan itu ditolak oleh cabang *dede bābā*. Tempat pertama terdapat di atas bukit Arafat dagï; yang kedua di desa Haji Bektash. Yang terakhir ini berupa sebuah bangunan kecil yang konon merupakan tempat tinggal wali perempuan di atas dan tempat dia menampung para peziarah. Salah satu dinding dalam rumah itu konon dapat menyembuhkan rasa sakit ginjal asal orang menempelkan punggungnya padanya; dinding itu, kata sang wali, akan berdiri tegak sampai hari kiamat (*kiyāmet günü)*. Dekat rumah Kadincik Ana mengalir air dari mata air lainnya, yang disebut "mata air bening (atau putih)" (*akpïnar*) yang konon dapat melindungi orang yang mandi di situ dari jilatan api neraka. Suatu mata air yang ketiga terdapat di dekat kuburan seorang *dede bābā*, di luar desa; mata air itu disebut *sheker pïnarï* (mata air gula)[54].

Di antara pohon-pohon yang menarik perhatian para peziarah dapat disebutkan, selain yang dibicarakan di atas mengenai desa yang dekat Açik Saray, sebuah pohon jenewer (*ardïç agacï*) yang konon pernah dipakai sebagai tempat berkhalwat oleh Haji Bektash Wali[55].

Pendeknya, apa yang dikatakan dan apa yang dilakukan disekitar makam Haji Bektash Wali mencerminkan kekhasan dari Islam ragam Anatolia yang diperkaya oleh dimensi sinkretisnya. Kepercayaan-kepercayaan animis, syamanis, dan setengah-setengah Syiah nampak di belakang lapisan Islam. Namun, di mata Republik Turki, kompleks makam di atas hanyalah sebuah museum, dan tampaknya harus menunggu lama lagi, andaikan hal itu mungkin terjadi, sebelum dijadikan lagi suatu tempat ziarah yang sesungguhnya, lengkap dengan struktur pengelolaannya. Hal itu tidak menghalangi kaum Alawi untuk berziarah dalam jumlah yang makin besar, sementara kaum Islam fundamentalis memprotes dengan keras, menentang apa yang di mata mereka adalah praktik-praktik bidah[56].

---

[53] *Idem*, hlm. 66, 70-74; J. Norton (1995, hlm. 192); A. Gölpïnarlï (1958, hlm. 26-29, 64-65).
[54] *Idem*, hlm. 82-84.
[55] *Idem*, hlm. 24-25; B. Noyan (1964, hlm. 86-87).
[56] Misalnya, T.M. Sözengil (1991).

MAKAM BAHĀ’ AL-DĪN NAQSYBAND DI BUKHARA (UZBEKISTAN)

Thierry Zarcone

Alasan saya untuk mengangkat kompleks makam Bahā’ al-Dīn (atau Bahauddin), Naqsyband sebagai ilustrasi dari kebiasaan ziarah ke makam wali di Asia Tengah adalah besarnya upacara ziarah itu, yang mungkin merupakan yang terbesar di seluruh Asia Tengah. Hal ini disebabkan terutama oleh ciri internasionalnya. Ciri internasional itu yang justru membedakan kompleks makam itu dari makam-makam lainnya di Asia Tengah, misalnya Makam Shāhimardān di Ferghana atau “Singgasana Sulaiman” di Usy. Bahā’ al-Dīn Naqsyband adalah pendiri dan sekaligus pemberi nama dari suatu tarekat sufi yang memiliki anggota di seluruh dunia Islam. Harus ditambah bahwa wali itu juga memiliki pesona yang sedemikian tinggi sehingga mempengaruhi banyak orang Islam di luar tarekatnya. Tujuan kajian di bawah ini bukanlah memerikan kegiatan tarekat sebagaimana berlangsung di sekitar makam Bahā’ al-Dīn Naqsyband, misalnya ritus-ritus pembayatan dalam tarekat ataupun sistem pengelolaannya—dua hal yang terkait dengan sejarah tarekat Naqsybandiyah dan terbatas padanya—tetapi memerikan kompleks makam sebagai pusat praktik religius traditional.

Wali Pelindung Bukhara dan “Nabi Muhammad Kedua” dari Asia Tengah

Kompleks makam Bahā’ al-Dīn Naqsyband, yang terletak di sekitar 10 km dari Bukhara, di distrik Kagan tak ayal adalah salah satu tempat keramat yang paling besar di Asia Tengah, dan bahkan salah satu yang paling diagungkan di seluruh dunia Islam. Desa Bavaddin tempat kompleks itu berada, kini mengambil nama dari makam itu, walaupun pernah dikenal juga dengan dua nama lama lainnya. Yang pertama—Qasr-i Hindūvān (benteng orang-orang India)—menandakan kehadiran orang-orang Buddhis dan mungkin mengacu pada kehadiran suatu biara Buddhis di masa lalu, walaupun seorang ahli sejarah Uzbek berpendapat bahwa kompleks makam

itu menempati lokasi suatu situs yang lebih kuno lagi[1]. Setelah wafatnya Bahā' al-Dīn pada tahun 1389, desa itu juga dinamakan Qasr-i Arīfān (Benteng Orang Arif), karena kearifan sang wali[2].

Wali yang dimakamkan di situ adalah pendiri suatu tarekat yang anggotanya tersebar dari kawasan Balkan sampai ke Tiongkok dan Indonesia, selain juga di Timur Tengah, Turki dan India. Lahir pada tahun 1318, Bahā' al-Dīn Naqsyband terkait dengan tarekat yang disebut "Tarekat Para Guru" (*tarīqat-i khvājagān*) yang didirikan oleh Yūsuf Hamadānī (wafat 1141). Kedua murid yang paling terkemuka dari guru sufi terakhir ini adalah Ahmad Yasavī (wafat 1167), yang mendirikan suatu tarekat sufi lainnya, yaitu tarekat Yasaviyah, yang populer di kalangan penutur bahasa Turkik, serta 'Abd al-Khāliq Ghijduvānī (wafat 1220), yang merupakan perintis pertama dari tarekat Naqsybandiyah sebagai pemberi ilham kepada Bahā' al-Dīn Naqsyband[3].

Dari ajaran guru 'Abd al-Khāliq Ghijduvānī, Bahā' al-Dīn meminjam dan mengembangkan berbagai unsur yang merupakan ciri khas tasawuf Naqsybandī. Yang pertama ialah praktik sejenis zikir diam atau "zikir tersembunyi" (*dhikr-i khafī*). Berbeda dengan lazimnya doa-doa wirid di kalangan Islam sufi, zikir ini tidak ucapkan, melainkan dibacakan dalam hati[4]. Praktik ini menandakan adanya kecenderungan untuk kembali ke doa individual, suatu kebiasaan yang belum lumrah pada waktu itu di kalangan sufi, yang masih terus berzikir secara kolektif pada kesempatan pertemuan-pertemuan tertentu. Namun hal itu tidak berarti bahwa anggota Naqsybandiyah tidak melakukan zikir diam secara kolektif. Justru sebaliknya. Ketika para syekh Naqsybandiyah mengatakan (ternyata kerap kali) bahwa praktik mistis tarekat mereka mulai ketika praktik tarekat-tarekat lainnya berakhir, maksud mereka ialah menekankan keunggulan teknik mistis di atas. Memang tak dapat disangkal bahwa, dilihat dari segi itu, tarekat Naqsybandiyah mengamalkan suatu bentuk sufisme yang paling mendalam.

Ciri khas kedua tarekat itu, yang menunjukkan pengaruh langsung dari Bahā' al-Dīn, adalah aturan "Sebelas Sabda Suci" (atau prinsip suci)

---

[1] Menurut W. Barthold, sebagaimana dikutip oleh O.A. Sukhareva (1960, hlm. 35). Lihat uraian panjang mengenai topik ini oleh V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 153-154).

[2] A.S. Nevāyī (1979, hlm 235). Lihat juga M. Molé (1959, hlm. 55).

[3] Mengenai sejarah tarekat ini dan sufisme di Bukhara, lihat H. Algar (1990a, hlm. 3-44); H. Algar, "Naqshband" dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. VII, hlm. 933-935; H. Algar & K. A. Nizami, "Nakshbandiyah", dalam *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, jil. VII, hlm. 935-940; H. Carrère d'Encausse (1966, hlm. 65-67).

[4] Kajian terbaik tentang zikir ini adalah karya H. Algar (1974, hlm. 39-46).

yang mendasari kehidupan spiritual, sosial, dan politik dari tarekat. Delapan prinsip pertama ditetapkan oleh 'Abd al-Khāliq Ghijduvāni, sedangkan tiga yang terakhir ditentukan oleh Bahā' al-Dīn sendiri. Dua di antaranya sangat terkenal, yaitu prinsip yang menekankan kesadaran akan pernafasan (*hush dar dam*) dan, lebih lagi, prinsip yang mengingatkan kita bahwa pencarian mistis dapat dilakukan di tengah masyarakat tanpa memutuskan hubungan dengan dunia (*khalvat dar anjuman*)[5]. Prinsip terakhir ini adalah landasan dari kekuasaan "duniawi" yang dimiliki tarekat ini; dan prinsip itulah juga yang mendukung kebangkitannya kembali dalam Republik Uzbekistan yang berdiri belakangan ini. "Kehadiran di dunia" kaum sufi itu juga menjelaskan mengapa tarekatnya selama berabad-abad berhasil memegang peran historis yang penting di Turkestan, di bawah dinasti-dinasti Timuriyah (Timur Lenk), Syaibaniyah, dan Asytrakhaniyah.

Lama-kelamaan Bahā' al-Dīn Naqsyband menjadi wali utama dan pelindung kota Bukhara. Seperti disaksikan oleh musafir dan orientalis Hungaria Arminius Vambery yang terkenal, penduduk Bukhara betul-betul percaya bahwa dengan satu kali mengucap "*Bahā' al-Dīn bala gardan*" (Bahā' al-Dīn menjauhkan kemalangan), mereka dapat terlindungi dari segala jenis petaka[6]. Kepercayaan ini dikecam dengan pedas oleh para pemikir reformis agama abad ke-19 dan ke-20, yang menganggap peran tradisi di sekitar Bahā' al-Dīn sebagai salah satu sebab dari kemacetan politik dan sosial yang dialami oleh Kerajaan Bukhara. Banyak orang juga percaya bahwa serangan Rusia tahun 1864 akan dapat dipukul mundur berkat bantuan sang wali[7]. Para emir Bukhara, yang juga merangkap sebagai pelindung makam, memakai Bahā'al-Dīn sebagai landasan legitimitasi politis dan religius. Banyak di antaranya berziarah ke makam secara berkala[8].

Masyarakat Bukhara dan kaum muslim dari seluruh Asia Tengah mengagungkan sang wali secara tak terhingga, seperti akan terlihat di bawah ini, dan banyak di antaranya datang dari jauh untuk menciumi makamnya. Maka tidak mengherankan bahwa dengan menyamar sebagai sufi Naqsybandī, Arminius Vambery dapat memasuki Bukhara pada akhir abad ke-19. Pada seorang petugas Uzbek dari Khiva (di barat daya Uzbekistan) yang menanyakan alasan perjalanannya, dia membalas dengan cara berikut, "Saya menyiratkan dengan itu bahwa saya adalah anggota

---

[5] Lihat M. Pārsā (1977).
[6] A. Vambery (1987, hlm. 175).
[7] Lih. H. Algar (1990a, hlm. 11-12); H. Carrère d'Encausse (1966, hlm 171-172).
[8] Lih. V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 151).

satu tarekat sufi yang melaksanakan tugas guru-nya (*pīr*); tugas itu harus dilaksanakan, kendatipun dengan risiko menemui ajalnya. Penjelasan itu diterima, tetapi dia menanyakan nama tarekat saya, dan ketika saya sebut nama *Nakchibendī*, sang duta itu, sebagai orang yang cerdas, menduga—seperti telah saya tebak sebelumnya—bahwa pastilah kota Bukhara merupakan tujuan perjalanan saya"[9]. Vambery juga menambahkan bahwa Bahā' al-Dīn diagungkan sebagai Nabi Muhammad kedua dan bahwa peziarah berbondong-bondong ke Bukhara dari segala penjuru, termasuk dari pelosok-pelosok terpencil Tiongkok[10].

Beratus-ratus tahun lamanya, makam Bahā' al-Dīn menjadi obor kaum sufi di seluruh kawasan Turkik dan Persia, sampai ke Turki dan India. Kompleks makamnya itu dapat juga dianggap sebagai tempat keramat tarekat lainnya, yaitu tarekat para *qalandar*[11]. Beberapa musafir mencatat bahwa di Bukhara berkeliaran sufi-sufi pengelana itu yang tidak begitu mengindahkan ajaran agama Islam. Shah Mashrab (1657-1711), salah satu wakil utama dari tarekat tersebut, bahkan telah mengagungkan makam Bahā' al-Dīn dalam syairnya:

> Bukhara dapat disebut musim semi
> Musim seminya dapat disebut musim dingin,
> Seandainya tidak ada Bahā' al-Dīn di Bukhara,
> ia dapat disebut juga negeri orang kafir[12].

Dengan keliru, A. Vambary mengira bahwa para *qalandar* dari Bukhara adalah anggota-anggota tarekat Naqsybandī. Katanya, "Kita melihat arak-arakan darwis *Nakichbendi* (...) Saya tidak pernah akan melupakan adegan itu, ketika orang-orang liar penuh gairah, dengan topi yang runcing itu, tongkat-tongkat yang panjang, rambut panjang terurai, mulai berputar-putar menari, seperti orang kerasukan, sambil meneriakkan suatu lagu yang setiap baitnya dimulai dengan isyarat ketua mereka yang berjenggot kelabu itu..."[13].

Hubungan antara kerajaan Bukhara dan kesultanan Turki Usmani berlangsung secara terus menerus sampai zaman Soviet. Yang diangkat sebagai duta resmi ataupun penasihat dari emir Bukhara dan sultan Turki Usmani hampir selalu syekh tarekat Naqsybandī. Selain itu, ketika berada

---

[9] A. Vambery (1987, hlm. 114-115).
[10] *Idem*, hlm. 175-176.
[11] Lih. Sukhareva (1960, hlm. 34). Persatuan Naqsybandiyah-Qalandariyah dapat dijelaskan; lihat Th. Zarcone (1991, Bab IX, hlm. 184-194).
[12] Masyrab (1992, hlm. 132-134); Näsäfiy (1993, hlm. 40).
[13] A. Vambery (1987, hlm 157). Mengenai kehadiran *qalandar* dari Turkistan Cina di Bukhara, lihat Tursun (ed., 1985, hlm. 588-89).

di Istanbul, para anggota Naqsybandī bersuku Uzbek memanfaatkan jaringan pondok yang dikelola oleh darwis-darwis dari Asia Tengah: yang paling terkenal di antaranya adalah "Bukhara tekkesi" (pondok Bukhara)[14].

Sejarah bangunan-bangunan kompleks makam Bahā' al-Dīn merupakan bukti nyata dari kesinambungan dukungan para emir Bukhara. Sumbangan mereka dalam pembangunan kompleks sangat besar. Merekalah yang membangun pondok (*khānaqāh*), masjid-masjid serta banyak gedung lainnya yang mengelilingi makam asli[15]. Apabila datang dari luar, jalan yang harus ditempuh untuk mencapai makam melalui tiga pintu. Pintu pertama, kalau datang dari desa, disebut *darvāzakhana* (dari bahasa Persia *darvāza*, pintu) dan dibangun, dilihat dari gaya arsitekturnya, pada abad ke-16, pada masa emir Abdullāh Khān (yang berkuasa antara tahun 1557 dan 1598). Pintu kedua, *darvāza-yi dilāvar* (yaitu "pintu keberanian", abad ke-16), dan pintu ketiga, *bāb-i-salām* ("pintu keselamatan") memisahkan dua halaman. Setelah melalui pintu terakhir ini kita mencapai suatu halaman besar yang di ujungnya terdapat makam Bahā' al-Dīn. Makam ini berupa sebuah jirat yang sangat besar di depannya berdiri sebatang tugu tegak dengan epitaf beraksara Arab. Di tengah halaman ini, yang disebut *ziyārat havli* ("halaman ziarah") terdapat sebuah air mancur (*saqakhāna*) berbentuk anjungan (abad ke-19) tempat peziarah melepaskan dahaga dan sebuah kolam[16].

Bangunan yang paling megah dari kompleks makam itu adalah *khānaqāh* (pondok darwis), yang disebut juga khānaqāh 'Abd al-Aziz Khan karena konon dibangun pada masa pemerintahan emir Syaibaniyah tersebut (wafat 1550). Emir itu, seperti beberapa penguasa lain dari dinastinya, sangat akrab dengan syekh Naqsybandī dari Bukhara dan Samarkand[17]. Emir Nādir Muhammad Khān kemudian memperindah lagi arsitektur khānaqāh itu pada abad ke-17. Tampaknya, di gedung itulah para Naqsybandī "berzikir secara diam" setiap hari Selasa selama empat jam[18], sedangkan hari Rabu dikhususkan untuk kunjungan peziarah.

---

[14] Lihat Th. Zarcone (1991, hlm. 137-200).

[15] Saya tidak berhasil memperoleh artikel H. Sitnjakovskij (1990) yang memuat sebuah denah kompleks suci itu.

[16] Lih. P. Zahidov (1993); Näsäfiy (1993, hlm. 40-41); dan menurut pengamatan saya sendiri (bulan Maret 1993). Air pancuran itu mempunyai khasiat menyembuhkan; lih. V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 149).

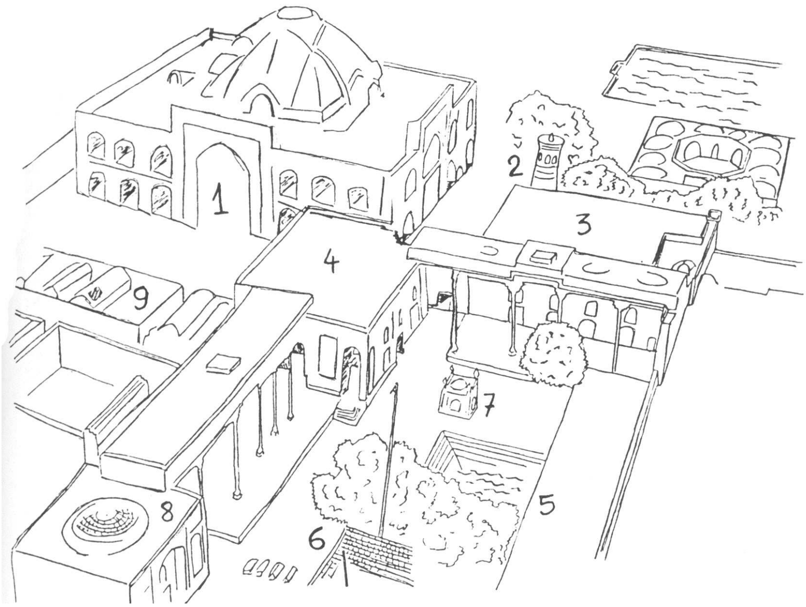
[17] Lih. H. Algar (1990b, hlm. 127). Sudah biasa dianggap bahwa *kānaqāh* itu dibangun tahun 1544, tetapi 'Abd al-Azīz Khān kiranya meninggal tahun 1550.

[18] Tempat latihan ini dilakukan disebut *zikirkhāne* (rumah zikir); apakah itu nama lain dari *Khānaqāh* atau hanya salah satu ruang bangunan itu tidak jelas. Lih. Gordlevskij (1934, hlm. 150).

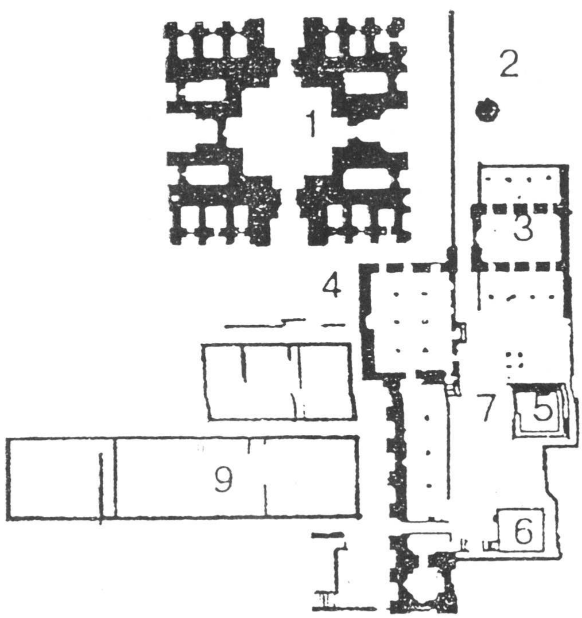
Sebuah gedung pemakaman dibangun di atas kuburan Bahā' al-Dīn pada waktu pemerintahan emir-emir Syaibaniyah, yaitu emir 'Ubaydullāh Khān (berkuasa antara 1533 dan 1539) dan putranya 'Abd al-Azīz Khān. Sayangnya, kita tidak memiliki informasi tentang keadaan kuburan sang wali sebelum pemerintahan 'Ubaydullāh Khān, dan satu tulisan abad ke-15 tentang ziarah di Bukhara bahkan tidak menyebutnya sama sekali[19]. Pada abad-abad berikutnya muncul bangunan-bangunan lain: sebuah masjid dan sebuah menara pada abad ke-18, dibangun oleh ibu 'Abd al-Fayz Khān (1711-1749), masjid Hakim Kusybegī, yang dibangun di bawah pemerintahan Nashr Allāh Khān (1826-1860), dan masjid Muzhaffar Khān yang dibangun oleh Emir Muzhaffar pada akhir abad ke-19. Di depan masjid Hakim Qūsybegī masih ada sebuah madrasah kecil yang pernah berfungsi sebagai penginapan para peziarah[20]. Pada bulan Maret 1993 saya disambut di situ oleh Abdullah Mukhtar Khān. Pada waktu itu ia masih bertugas sebagai imam masjid "kompleks Naqsyband", namun kini, sejak Juni 1993, dia adalah mufti Direktorat Spiritual Uzbekistan dan Kazakhstan. Suatu detil lain yang menunjukkan betapa tinggi citra kompleks makam ini di mata masyarakat Bukhara pada umumnya dan di mata emir-emir Bukhara pada khususnya adalah suatu kompleks kuburan di halaman kedua tempat beberapa emir berikut anggota keluarganya dimakamkan: Shaybānī Khān (berkuasa 1501-1510), 'Abd Allāh Khān II (berkuasa 1557-1598), Imām Qulī Khān (berkuasa 1611-1642), Subhan Qulī Khān (berkuasa 1682-1702) dan lain-lain[21]. Pada awal abad ke-20, emir Bukhara yang terakhir, yaitu Sa'īd 'Alīm Khān (berkuasa antara 1910 dan 1918) juga meneruskan tradisi itu dengan menyumbangkan kepada makam wali pelindung kerajaannya sejumlah gedung, masjid, kamar tamu, *hammam* (tempat mandi) dan sebagainya[22].

Sebelum tradisi ziarah ke makam wali diserang secara langsung oleh pemerintahan Soviet, kompleks makam Bahā' al-Dīn sudah berkali-kali dijadikan sasaran kecaman berbagai kelompok. Dari awal, Islam traditional ortodoks mengecam keseluruhan praktik ini, dan argumentasi kritiknya diutarakan lagi oleh gerakan reformis Asia Tengah abad ke-19 dan juga oleh Islam resmi zaman Soviet. Namun yang pertama dapat dikutip di sini adalah pendapat A. Vambery yang mengecam—seperti umumnya musafir Eropa di negeri-negeri Islam—apa yang disebutnya sebagai "ekses dari gerakan mistik Timur". Di mata orientalis Hungaria itu, Bahā' al-Dīn

[19] Yaitu *Kitāb-i Mullazāda*, yang dikutip oleh P. Zahidov (1993, hlm. 6).
[20] P. Zāhidov (1993).
[21] Lih. V.A. Gordlevskiy (1934, hlm. 149); P. Zahidov (1993, hlm. 8).
[22] J. Castagné (1951, hlm. 98).



1. *Khânagâ*
2. Menara
3. Masjid Hâkim Qûsybegî
4. Masjid Muzaffar Khân
5. Kolam
6. Makam Bahâ' al-Dîn
7. Sumur
8. Kamar khalwat
9. Pekuburan



Denah Kompleks makam Bahâ' al-Dîn Naqsyband

Naqsyband adalah “sumber utama dari semua keanehan-keanehan yang membedakan Islam Timur dari Islam Barat”[23]. Di lain pihak, kritik-kritik yang dilancarkan oleh para reformis jadīd, nadanya juga sangat tajam, walaupun kecaman yang dilontarkan hanya dialamatkan kepada praktik ziarah sendiri serta praktik sampingan dan sama sekali tidak menyangkut wali dan apalagi doktrin mistisnya. Shadr al-Dīn ‘Ainī terutama mengecam kebiasaan mengemis para sufi pengelana dari Bukhara (yang dimaksud di sini pasti para *qalandar*) yang memeras uang peziarah “demi cinta mereka terhadap Allah, Nabi Muhammad, Bahā’ al-Dīn, atau wali-wali lainnya” dan yang kemudian menghabiskan waktu mereka di kedai-kedai sambil merokok ganja[24]. ‘Abd al-Rauf Fitrat mengecam pemujaan peziarah terhadap tiang kayu bendera makam Bahā’ al-Dīn[25] dan tulisannya mengulang pokok keberatan dari Islam ortodoks terhadap “pemujaan wali”: “Tidak ada seorang pun di Bukhara yang tidak mengujarkan kalimat: *Yā Awlā*, *Yā Bahā’ al-Dīn*. Tidak ada satu pun di antara mereka yang taat pada syariat Islam. Kami ikut mencintai Bahā’ al-Dīn, kami ikut menghormatinya, kami bahkan ikut juga berziarah, namun jangan dikira bahwa cinta, rasa hormat dan ziarah yang kami lakukan bertentangan dengan syariat (*shar’i*) dan bahwa kami ikut “memuja” Bahā’ al-Dīn”[26]. Kritik yang dilontarkan oleh tokoh Tatar Mehmed Zahir Bigiyeff tidak berbeda nadanya, sedangkan tokoh Soviet V.A. Gordlevskij menuding kerakusan para pelayan makam, yang katanya nampak asyik melucuti kekayaan peziarah; dia juga mengecam eksploitasi kaum tani daerah Bukhara oleh emir-emir yang memanfaatkan Bahā’ al-Dīn untuk membenarkan perbuatan mereka yang tercela itu[27].

Dari Pelarangan Ziarah di bawah Rezim Soviet sampai Upacara Rehabilitasi Besar-besaran Pada Tahun 1993

Munculnya rezim Soviet segera disusul oleh berbagai tindakan represif terhadap tarekat-tarekat, dan terutama penutupan tempat-tempat keramat seperti masjid dan makam-makam. Selama periode itu, pengaruh makam Bahā’ al-Dīn Naqsyband amat memudar. Meskipun demikian, kompleks makam yang menjadi topik kajian kita ini dijadikan salah satu lambang pokok dari gerakan pertahanan sufi yang berlangsung di bawah tanah, terutama di daerah-daerah yang sulit dikontrol oleh pemerintah Soviet—

[23] A. Vambery (1987, hlm. 175).
[24] S. Aïni (1956, hlm. 207).
[25] Lihat bagian ketiga di bawah ini, “Makam Bahā al-Dīn Naqsyband, ritus ziarah”.
[26] A. Fitrat (1988, hlm. 19-20).
[27] Gordlevskij (1908, hlm. 86-87) dan (1934, hlm. 150-151).

yaitu lembah Ferghana di Asia Tengah dan Kaukasus. Apa pun halnya di Bukhara, seperti di daerah perkotaan lainnya di Transoxania, aliran sufi menderita kerugian yang tak terbilang nilainya.

Sumber tertulis tentang sejarah makam Bahā’ al-Dīn Naqsyband antara tahun 1917 dan awal Perestroika agak sulit dilacak. Salah satu tulisan yang menarik adalah artikel V.A. Gordlevkij tentang Bahā’ al-Dīn Naqsyband (1934), karena artikel itu berisi sebuah pemerian makam yang terperinci. Mungkin untuk menyandang predikat sejarawan, penulis Soviet ini melengkapi catatan pribadinya dengan informasi yang dipetiknya dari berbagai sumber Russia dari abad ke-19[28]. Namun, dan secara tidak langsung, yang paling menarik dari tulisan itu adalah kontras yang nampak antara kekayaan dan kemeriahan praktik ziarah sebelum rezim Soviet dan keadaan beberapa dasawarsa kemudian: gedung-gedung rusak dan kosong, kolam-kolam tanpa air, benda keramat lenyap dan sebagainya. Mengenai tarekat Naqsybandiyah, sang sejarawan Russia itu mencatat bahwa hanya bekas-bekasnya yang tersisa[29].

Pada tahun 1960, yaitu beberapa tahun setelah salah satu gerakan represi antiagama yang paling keras mencapai puncaknya—dengan antara lain menghantam makam-makam wali—Ahmad Kuftārū, pemimpin cabang Suriah dari Naqsybandiyah, yang mengadakan suatu kunjungan resmi ke Bukhara sebagai mufti agung Suriah, menyaksikan dengan matanya sendiri bahwa makam Bahā’ al-Dīn sama sekali kosong. Atas permintaannya, kompleks makam konon dikembalikan pengelolaannya kepada otoritas keagamaan, dan pada tahun 1970 suatu riwayat hidup singkat sang wali ditulis di batu nisan baru yang konon ditempatkan di atas batu nisan yang lama[30]. Namun pada tahun 1978, seorang penulis Soviet mengatakan bahwa makam itu diubah menjadi museum propaganda antiagama. Dua tahun kemudian, mufti Asia Tengah, Ziyā’ al-Dīn Bābākhān (Ziyauddin Babakhanov) mengeluarkan serentetan keputusan baru melawan ziarah ke makam wali[31]. Pada tahun 1985, seorang pengunjung Prancis sempat bertemu beberapa tokoh agama yang bersorban di situs makam, namun dia tidak melihat tanda museum ateisme yang disebut di atas pernah ada, walaupun menurut informannya, museum itu sudah berada di situ sejak

[28] Sumber-sumber Rusia utama mengenai kompleks keramat ini didaftarkan oleh Gordlevskij (1934, hlm. 149-150) yang juga memerikan kompleksnya (hlm. 148-151).

[29] *Idem*, hlm. 150.

[30] Pernyataan Ahmad Kuftārū kepada Hamid Algar (Damaskus, 1977), sebagaimana dikutip dalam Algar (1990a, hlm. 12).

[31] Lih. Bennigsen & Lemercier-Quelquejay (1986, hlm. 166-167).

tahun 1965 (?)[32]. Pada waktu itu angin perubahan sudah mulai bertiup. Namun perubahan yang sesungguhnya tidak terjadi sebelum tahun 1989 dan Perestroika, yang mengubah secara drastis situasi Islam di Uni Soviet. Menyusul perkembangan itu, makam wali dipulihkan dalam fungsinya yang semula, sebagai tempat ziarah dan pusat kegiatan mistis. Pada tanggal 19 Mei 1989 "masjid" Bahā al-Dīn secara resmi dibuka kembali pada agama Islam, dengan seizin pemerintah Uzbekistan dan atas permintaan Direktorat Spiritual kaum Islam Uzbekistan dan Kazakhstan. Upacara pembukaan itu dihadiri oleh sejumlah besar kaum muslimin dari desa-desa dan kota-kota seputar Bukhara. Majalah resmi Direktorat Spiritual Tashkent menulis pada waktu itu bahwa tindakan rehabilitasi makam telah berhasil dilaksanakan berkat jasa-jasa wakil mufti Uzbekistan, Abdulgani Abdullah, rektor madrasah Mir Arab dari Bukhara, Mukhtar Abdullah, dan imam baru dari kompleks makam, Abdulrazzak[33].

Lajunya roda sejarah kemudian semakin cepat. Uni Soviet dinyatakan bubar, Republik Uzbekistan mengumumkan kemerdekaan dan muncullah Komunitas Negara-Negara Merdeka (CIS). Pada waktu itu, makam Bahā al-Dīn, di samping fungsi lamanya sebagai pusat kegiatan mistis, mulai dianggap sebagai lambang ketahanan kebudayaan Uzbek. Tak terelakkan, periode itu menyaksikan berbagai upaya untuk menetapkan dasar kultural negara-bangsa Uzbek yang baru itu; berbagai tokoh penting dari dunia agama dan kesusastraan Uzbek—seperti 'Alī Syīr Navā'yī—diangkat kembali; tokoh-tokoh yang dihujat pada zaman Soviet dimulai proses rehabilitasinya, seperti misalnya Ahmad Yasavī yang dirayakan sebagai tokoh tahun 1993, dan dengan Bahā' al-Dīn Naqsyband yang ulang tahunnya ke-675 dirayakan dengan meriah pada bulan September 1993. Rehabilitasi tersebut sesungguhnya adalah bagian dari kebangkitan kembali gerakan sufi di seluruh Asia Tengah pada tahun-tahun sembilan puluhan[34]. Sejak tahun 1989, makam Bahā' al-Dīn Naqsyband adalah ajang berbagai pekerjaan pemugaran; diramaikan pula oleh peziarah-peziarah yang berasal entah dari daerah sekitarnya atau bahkan dari negeri sejauh Turki itu. Makam ibu sang wali, yang terletak beberapa ratus meter dari kompleks, ikut dipugar juga. Syekh-syekh Naqsybandī yang telah saya jumpai di Bukhara mengatakan bahwa perayaan ulang tahun di atas membuka babak yang baru dalam sejarah tarekat itu di Asia Tengah pada umumnya dan di Bukhara pada khususnya, yang sekarang berpeluang bangkit kembali setelah banyak menderita di bawah rezim Soviet. Pada bulan Maret 1993,

---

[32] P. Julien (1985, hlm. 115-119).
[33] Lih. Abd al-Ghani Abdullah (1989, hlm. 13-14) (dalam bahasa Arab).
[34] Mengenai hal ini, lihat Th. Zarcone (1993c).

Abdullah Mukhtar Khan, yang pada waktu itu masih menjabat imam masjid Bahā' al-Dīn, mengeluarkan pendapat yang senada pada satu kesempatan kami bertemu; dia bahkan menambahkan bahwa tarekat Naqsybandiyah akan memegang peran yang sangat penting di masa depan. Walaupun dikecam oleh syekh-syekh lainnya sebagai "*mullah* komunis", Abdullah Mukhtar Khan, pada kesempatan kunjungan ke Turki dalam rombongan presiden Uzbek, Islam Kerimov, menyatakan kepada pers bahwa dia sendiri adalah anggota tarekat Naqsybandiyah. Makam sendiri juga memegang peran politik yang tidak kecil karena posisi khasnya dalam hubungan antara Turki dan Uzbekistan. Berkenaan dengan hal ini harus dicatat juga bahwa tarekat Naqsybandiyah sangat besar pengaruhnya di Turki. Selain pendukung biasa, pelindung-pelindungnya ditemukan sampai ke lingkungan elite pemerintahan[35]. Selama kunjungan resminya ke Uzbekistan pada bulan April 1993, Presiden Turki Turgut Ozal meminta kesempatan untuk berdoa di makam wali[36]. Selain itu, salah seorang tokoh terpenting dari tarekat Naqsybandiyah di Turki, yaitu Esat Coshan, juga membuka hubungan yang erat dengan syekh-syekh dari Bukhara[37]. Dengan ini nampak dengan jelas bahwa jaringan-jaringan sufi dari abad ke-19 kini bangkit kembali di atas dasar-dasar yang baru. Sejak 1991 pemuka-pemuka agama Turki beberapa kali mengadakan perjalanan ziarah ke Bukhara dan desa Bavaddin, tempat mereka disambut dengan hangat oleh imam kompleks makam, Mukhtar Khan[38].

Pers harian Uzbek, seperti juga sebuah majalah sastra dan seni yang bermutu tinggi, kini sering memberikan informasi tentang gagasan-gagasan Bahā' al-Dīn serta tentang hal-hal yang dipertaruhkan pada kesempatan rehabilitasi ini. Seperti ditulis dalam majalah agama *Islam Nuri* (Cahaya Islam)[39], keputusan untuk merayakan ulang tahun ke-675 Bahā' al-Dīn diambil pada pertemuan tahunan tokoh-tokoh agama se-Asia Tengah. Mingguan sastra *Uzbekistan ädäbiyati vä sän'äti* (Sastra dan Seni Uzbekistan) mencatat bahwa salah satu akibat yang wajar dari kemerdekaan yang baru saja diumumkan itu adalah kebangkitan kembali agama asli negeri itu. Oleh karena itu, kata penulis, tidak usah merisaukan acara

---

[35] Lihat Th. Zarcone (1992c).

[36] Lih. majalah bulanan *Islam* (Istanbul), Mei 1993, no. 117, hlm. 68-70.

[37] Lih. Th. Zarcone (1993c, hlm. 137) dan S.S. Bukhariy (1993, hlm. 71-72).

[38] Informasi yang dipetik dari beberapa harian dan mingguan Turki; *Cumhuriyet* tanggal 18/12/1991, *Zaman* tanggal 17/8/1990, 1/9/1990, 12/2/1993, dan *Islam*, no 98, Oktober 1991.

[39] "Ulamälär Kengäshi", *Islam Nuri*, 14, 1992.

peringatan Bahā' al-Dīn[40]. Pers terbitan Bukhara tentunya menaruh perhatian yang khusus pula pada suatu peristiwa yang, seperti ditulis oleh *Bukhara Häftänamäsi* (Harian Bukhara), menyangkut "seorang putra besar kota Bukhara"[41]. Terbitan-terbitan lain, lebih jauh lagi, memberikan berbagai informasi rinci tentang gagasan-gagasan—bukan hanya yang bersifat mistis—dari wali sufi itu. Penerbitan resmi *Turkistan*, misalnya, pada tanggal 11 Maret 1993, mengeluarkan suatu kajian panjang tentang upacara peringatan bulan September 1993 mendatang itu[42]. Bahā' al-Dīn dipresentasikan sebagai seorang sufi modern, seorang pemikir progresif dan seorang pendukung prinsip kebebasan berpendapat. Surat kabar itu juga memberikan komentar menarik tentang empat dari "kesebelas prinsip keramat" yang termasuk aturan-aturan yang dianjurkan wali tersebut di atas. Komentar itu bersifat original karena tidak dibuat oleh tokoh religius ataupun oleh darwis, dan juga karena kebutuhan zaman dan perubahan sosial dan politik yang terjadi di Trans-Oksania juga diperhitungkan. Dari sudut kaum agama, belum ada buku yang terbit tentang tarekat Naqsybandiyah atau tentang Bahā' al-Dīn, namun beberapa syekh telah menyatakan kepada penulis sebelum September 1993, bahwa hal itu pasti akan berubah dan bahwa waktu perayaan pasti akan merupakan waktu penerbitan buku-buku seperti itu. Mereka tidak salah, dan banyak brosur-brosur terbit pada kesempatan itu. Namun tidak bisa disangkal bahwa banyak tokoh agama bersifat antisufi, dan mereka tidak menyambut dengan gembira acara rehabilitasi wali Bukhara itu. Pada tahun 1992, mantan mufti Uzbekistan, Muhämmäd Sadiq Yusuf, yang tidak alpa terhadap celaan-celaan ini, demi menjaga ketenteramaan lokal, mencoba membuktikan kepada penentang-penentang tasawuf Islam bahwa sufisme sebagaimana diterapkan oleh Bahā' al-Dīn bukanlah suatu aliran bidah dari sufisme yang menganjurkan "penolakan" atas dunia[43]. Memang salah satu kritik pokok yang dilontarkan terhadap sufisme menyangkut keengganan orang sufi untuk terlibat dalam gerak kehidupan sosial dan segi asketisnya. Prinsip kelompok Naqsybandī, "kesepian di tengah kerumunan" (*khalvat dar anjuman*) merupakan jawaban yang tepat untuk menanggapi kritik tersebut.

---

[40] Mahbuba Halava, "Tabarruk ziyaratgah", dalam *Uzbekistan ädäbiyati vä sän'äti*, 6, 5/2/1993.

[41] Haji Ismätullah Abdullah, "Bukharaning buyuk färzändi", 8 Februari 1993.

[42] "Hoja Bahauddin Näqshbänd tävälludining 675 yilligi jähan mulkining nigahbani" (Peringatan ke-675 Tahun Kelahiran Khwaja Bahā' al-Dīn Naqsyband, Seorang Pengawas Alam Semesta).

[43] M.S. Yusuf (1991).

Pada bulan September 1993, Bahā al-Dīn Naqsyband direhabilitasi secara resmi di hadapan Islam Karimov, presiden Uzbekistan, serta Abdullah Mukhtar Khan, kini mufti agung negara. Pers serta televisi mengumandangkan peristiwa besar ini, yang diberi makna kultural untuk golongan tertentu dan makna religius untuk golongan lain[44]. Sebulan kemudian, presiden Republik Islam Iran bahkan mengunjungi kompleks makam wali, dalam kunjungan resminya di Uzbekistan.

Makam Bahā al-Dīn Naqsyband, Ritus Ziarah

Daerah Bukhara adalah tanah suci pengikut Naqsybandiyah. Pendiri tarekat ini lahir dan wafat di situ, dan di situ pula terletak makam-makam dari guru-guru dan murid-muridnya yang paling terkemuka. Semuanya ada dalam jarak 40 km dari kota Bukhara, kecuali makam Syekh ‘Ubaid Allah Ahrar yang berada di Samarkand. Oleh karena kedekatan itu, orang-orang yang dahulu, ataupun kini, berziarah ke makam Bahā’ al-Dīn tak ayal juga mengunjungi makam-makam tokoh tasawuf Asia Tengah lainnya: Emīr Kulāl, ‘Abd al-Khāliq Ghijduvānī, ‘Ubayd Allāh Ahrar, dan lain-lain[45]. Makam ibu Bahā’ al-Dīn, yang terletak kira-kira 100 meter dari makam putranya, juga menarik banyak peziarah, terutama perempuan yang mengharapkan keturunan.

Di mata orang-orang Islam Asia Tengah, berziarah tiga kali ke makam Bahā’ al-Dīn dianggap bernilai sama dengan naik haji ke Mekkah. Pasti itulah salah satu sebab tempat itu sedemikian terkenal. Dari abad ke abad praktik itu melahirkan organisasi tersendiri, dengan tata cara tersendiri pula. Pertama-tama, kunjungan ke makam memang mentradisi di kalangan penduduk kota Bukhara, tetapi, walaupun kompleks makam wali dapat dikunjungi sepanjang tahun, perayaan Bahā’ al-Dīn dijadikan satu dengan acara tahun baru, yaitu perayaan datangnya musim semi, yang jatuh pada bulan Maret dan dikenal di seluruh kawasan Turki-Persia dengan nama Navruz. Dulu, seluruh daerah Bukhara juga menyelenggarakan perayaan datangnya musim semi itu, selama keempat minggu dari bulan Maret. Perayaan itu dijuluki “pesta bunga mawar merah” (*praznik krasnoi rozi* dalam bahasa Russia dan *‘id-i gul-i surkh* dalam bahasa Tajik) dan bertempat di seputar makam Bahā’ al-Dīn. Kata orang Bukhara, pesta itu

---

[44] Lih. *Turkistan*, 16 September 1993; *Uzbekistan ädäbiyati vä sän’äti*, 17 September 1993; *Khälk Sözi*, 18 September 1993; *Zaman – Uzbekistan*, 1-15 Oktober 1993.

[45] Lih. misalnya laporan perjalanan sekelompok kaum Naqsybandī Turki ke Asia Tengah pada tahun 1991 oleh R. Koçak (1991). Mengenai wali-wali ini, lihat H. Algar (1990a, hlm. 8-16) dan O.A. Sukhareva (1966, hlm. 305-308).

memang jatuh pada “musim mekarnya bunga-bunga mawar”[46]. Namun acara perayaan itu sama sekali tidak mengurangi dampak dari perayaan besar lainnya, yaitu perayaan ‘Abd al-Khaliq Ghijduvāni, salah seorang guru utama Bahā’ al-Dīn, yang diselenggarakan di kota Ghijduvan, tidak jauh dari kota Bukhara. Kesaksian yang diberikan oleh pengarang Tajik Sadr al-Din Ayni, yang mengikuti perayaan itu pada akhir abad ke-19, cukup menarik[47].

Kebanyakan pengamat mencatat bahwa acara ziarah di sekitar Bahā’ al-Dīn Naqsyband sejak dulu diawali di kota Bukhara. Para peziarah berkumpul di salah satu pintu gerbang kota yang pada kesempatan itu disebut “pintu kuburan” (*darvāza mazār*) atau “pintu musim semi baru” (*nau bahar*)[48]. Jalan yang menghubungkan ibu kota keemiran dengan makam sang wali, konon diberi landasan batunya atas perintah Emir Nashr Allāh Khān, yang menyaksikan betapa rusak keadaannya. Sebelum dia mengambil kekuasaan di Bukhara, Emir berkaul di atas makam wali bahwa dia akan berziarah ke makam itu setiap minggu bulan Maret, dan hingga akhir hayatnya[49], apabila dia berhasil mengusir musuhnya dari kota itu.

A. Vambery, yang mengikuti sekelompok peziarah pada akhir abad ke-19, memberikan suatu pemerian rinci tentang urutan acara ziarah. “Di Bukhara”, katanya, “biasa diadakan perjalanan ziarah secara mingguan, dan tiga ratus keledai sewaan tersedia untuk membantu lalu lintas yang tak henti-hentinya antara tempat suci itu dan kota Bukhara. Mereka biasanya ditempatkan di depan *dervāze mezār* dan kita bisa menyewa mereka dengan sedikit uang”[50]. Setelah itu tibalah saat ziarah pada makam Bahā al-Dīn, yang pada dasarnya tidak berbeda dengan acara serupa di makam-makam wali lainnya di Asia Tengah. Mari kita kutip A. Vambery sekali lagi, “Kuburan itu terletak dalam suatu taman kecil, yang bersebelahan dengan sebuah masjid. Untuk mencapainya kita menyeberangi suatu halaman yang penuh pengemis-pengemis buta atau pincang, yang rengek-rengekannya lebih tajam daripada gangguan sejenis yang dialami di Roma atau Napoli. Di hulu makam terdapat *sanghi mourad* atau “batu nafsu” yang terkenal itu[51], yang dibuat lincin oleh gosokan dahi peziarah[52]. Di atas

---

[46] Lih. V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 152); O.A. Sukhareva (1966, hlm. 38) dan (1960, hlm. 35).

[47] S. Aïni (1956, hlm. 102-116). Mengenai ‘Abd al-Khāliq Ghijduvānī dan ziarah ke makamnya, lihat H. Algar (1990a, hlm. 79).

[48] Menurut W. Barthold (1927; dikutip oleh Y. Husain [1929, hlm 140]), dan S. Aïni (1956, hlm. 204).

[49] Lih. V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 151); Näsäfiy (1993, hlm. 41).

[50] A. Vambery (1987, hlm. 175-176).

[51] Sebenarnya “*Sang-i murad*”.

monumen nisan terdapat tanduk-tanduk kambing jantan[53], sebuah bendera dan sebatang sapu yang konon pernah dipakai menyapu tempat suci di Mekkah. Beberapa kali dicoba dibangun kubah, tetapi, seperti kebanyakan wali Turkestan, Baha ed-Din lebih menyukai tempat terbuka, dan kubah yang dibangun tidak pernah bertahan lebih dari tiga hari. Itulah cerita syekh-syekh, anggota keturunan wali yang bergilir menjaga kompleks makam. Mereka juga menceritakan kepada peziarah, dengan nada yang tenang, bahwa leluhur mereka sangat menggemari angka tujuh (...). Akibatnya, pemberian dan sumbangan lain yang dihaturkan di atas makamnya harus berjumlah tujuh atau merupakan perkalian dari angka itu, sesuatu kekhasan istimewa yang tentu turut memperbesar nilai sumbangan"[54].

Pada abad ke-19, 'Abd al-Rauf Fitrat, seorang reformis tersohor dari Bukhara juga menulis suatu pemerian tentang ziarah di makam Bahā' al-Dīn yang penuh detil dan perenungan[55]. "Setelah berjalan sepanjang masjid", katanya, "kita masuk melalui pintu gerbang ke tempat ziarah (*darvāza-i ziyāratgāh*); tempatnya luas; di situlah terdapat makam (*turbat*) Naqsyband, dan terlihat beberapa laki-laki, secara individual atau berdua-duaan, sedang bertawaf (*tavāf*) di sekelilingnya. Saya pun berjalan keliling makam, walaupun bukan untuk bertawaf, tetapi untuk mengamati gerak-gerik dari orang yang melakukannya. Selama mengelilingi kuburan (*qabr*) itu, saya melihat di kanan kirinya dua atau tiga tanduk kambing jantan, sedangkan di dua atau tiga tempat lainnya tergantung 'ekor-ekor'" yang panjang terbuat dari bulu leher kuda (*turra*)[56]. Para petani peziarah didekati

---

[52] Sebuah prospektus pariwisata yang disusun oleh Uzbektourism (1993) melaporkan tradisi lisan yang melanjutkan bahan historis dari batu ini: "Dalam salah satu perjalanan hajinya, sewaktu pulang, Bahā' al-Dīn dengan kawan-kawannya bermalam di sebuah stepa dan dia melihat Nabi Ibrahim di atas awan putih. Nabi Ibrahim menggenggam sebutir batu suci hitam dan berkata bahwa itu diturunkan kepadanya dari langit. Sekembalinya di rumah, Bahā' al-Dīn menemukan batu itu di dekat makam ibunya, lalu ditempatkannya, sesuai dengan permintaan Nabi Ibrahim, di tempat masuk rumahnya…". V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 149, cat. 2) menyebutkan bahwa batu hitam yang dipasang pada sebuah dinding itu menyesuaikan diri dengan lengan, wajah dan janggut peziarah.

[53] Lambang kekuatan; V.A. Gordlevskij (1934, hlm. 149).

[54] A. Vambery (1987, hlm. 175-176).

[55] Fitrat (1988).

[56] Penyunting Tajik dari karya Fitrat ini memberikan sebuah sinonim dari istilah ini (yang jarang dipakai), yaitu *tugh-i mazār*. Kata majemuk ini antara lain menunjukkan sebuah bahan serupa yang digunakan sebagai panji-panji dan yang pernah dipergunakan di kalangan suku-suku Turki pengembara pada awal masa

oleh *khwaja-khwaja*, dipegang krah bajunya dan diperingatkan ‘agar tidak lupa berziarah pada tanduk-tanduk *pīr*’[57] (*pirining shakhini ziyarat kil*[58]); mereka kemudian menciumi tanduk-tanduk itu, dan itulah kesempatan yang dinantikan *khwaja-khwaja* untuk memeras kantong mereka. Para petani miskin itu dapat dilihat asyik menciumi tanduk-tanduk sambil menggumamkan doa-doa dan setelah itu mengusapkan tangan mereka pada mata. Pada saat itu muncul lagi *khwaja* lain yang memegang “ekor” kuda tadi sambil mendesak, “jangan lupa ziarah ini (*ziyārat kun*) dan gosoklah wajah anda dengan ini” (....) Saya melihat bahwa acara tawaf hampir selesai. Setelah itu orang-orang menaruh kepalanya pada kayu bendera makam, menciuminya, mengosok-gosokkan wajah mereka ke situ, dan sambil merengek-rengek, tetap begitu dengan muka tertempel pada batang kayu itu selama lima menit, seakan-akan mereka mengeluhkan semua sakit dan kesulitan hidup mereka kepada benda itu. Mereka juga menyampaikan kepadanya harapan-harapan yang sudah bertumpuk-tumpuh selama beberapa tahun”[59].

Kini, pada tahun 1993, praktik ziarah tampil sedikit berbeda. Yang kita saksikan adalah kebangkitan kembali, sedikit demi sedikit, dari praktik ziarah itu. Hal itu dilakukan dengan dukungan resmi setelah putus lebih dari 50 tahun. Pada pintu masuk masjid Muzaffar Khan kini terdapat pendakwah populer (syekh, darwis, atau pengelana biasa) yang seperti di masa lalu, berdoa untuk peziarah, memohonkan bantuan wali dan mengumpulkan sedekah yang dimaksudkan untuk perawatan makam. Muncul juga beberapa toko yang menjajakan benda-benda agama dan buku-buku di kawasan makam. Tiga papan besar, tertulis dalam dua bahasa (Uzbek dan Tajik dengan aksara cyrilik, dan Uzbek dengan aksara Arab) dipajang pada tembok teras pertama dari masjid Hakim Qusybegi; papan-papan itu menjelaskan siapa sesungguhnya Bahā’ al-Dīn dan bagaimana

---

Kekaisaran Usmani. Panji-panji itu sebenarnya menggambarkan tempat kediaman arwah. Lih. J. Castagné (1951, hlm. 47-48); J.-P. Roux (1963, hlm. 118-120). Terdapat foto-foto kuno dari makam wali-wali Naqsybandī, dekat Bukhara, yang tidak jauh berbeda dari makam Bahā’ al-Dīn (terutama makam ‘Ubayd Allāh Ahrar di Samarkand). Foto-foto itu memberikan gambaran mengenai cara berbagai barang suci (bebatuan, tiang-tiang, panji-panji, dsb.) terletak di sekitar makam wali; lih. V. Naumkin (1992, hlm. 132-133, 136, 143-144, 150, 153-154, 158, 161, 163).

[57] *Pīr* (syekh) yang dimaksud, ialah Bahā’ al-Dīn.

[58] Kalimat berbahasa Turki Timur yang dimasukkan dalam teks Parsi ini merupakan tanda bahwa makam itu dikunjungi baik oleh orang-orang berbahasa Parsi maupun orang-orang berbahasa Turki dari Asia Tengah.

[59] A. Fitrat (1988, hlm. 18-19).

acara sembahyang mestinya dilakukan. Bagian terakhir dari tulisan itu, yang disebut *ziyarät ädäbi* (peraturan ziarah) penuh dengan ajaran[60].

Tulisan itu menganjurkan kepada peziarah supaya memulai acaranya dengan penghormatan kepada wali di masjid dengan melakukan sembahyang dua rakaat; kemudian menuju makam (*qabr*) dan membungkukkan badan ke arah kiblat. Pada waktu itu dia harus mengucapkan, "O Mukminin yang berada di tempat peristirahatan ini, mudah-mudahan Allah mengaruniakan kalian keselamatan dan pengampunan. Kami pun akan menyusul kalian ke alam maut. Kami juga memohon pengampunan Allah baik untuk kalian maupun untuk diri kami sendiri". Peziarah kemudian disuruh membaca al-Qur'an (*tilavet*). Tujuan peziarah, tambah tulisan papan itu, adalah mengikuti jalan orang-orang mati yang pantas dijadikan panutan itu, sesuai dengan ajaran Hadis Nabi, mengingat leluhur dan berdoa demi keselamatan mereka, "Nabi saw. bersabda, 'Berziarah ke sebuah makam akan mengingatkan akan datangnya akhirat'". Tulisan bahkan menambahkan, "Melalui al-Qur'an, Allah mengajarkan kepada kita perlunya memohon keselamatan bagi ulama-ulama yang besar, wali-wali, syekh-syekh (*masyāyikh*) negeri kita dan para leluhur (*āta-bābā*) yang telah tiada". Peziarah kemudian diminta mengucapkan kalimat berikut, "O Maha Pencipta, ampunilah dosa-dosa kami. Ampunilah juga dosa-dosa dari orang-orang mukmin yang sudah mati dan janganlah Engkau bangkitkan dalam kalbu kami permusuhan terhadap orang-orang yang tidak beriman. Allah, Kau Maha Pengasih dan Maha Pengampun". Kemudian tulisan dilanjutkan dengan larangan untuk melakukan praktik-praktik yang dianggap bidah, sekalipun sudah berlangsung sejak hampir seribu tahun, "Selama ziarah, dilarang menciumi nisan makam, menggosok-gosokkan mata pada pohon-pohon atau pintu-pintu, memohon bantuan dari almarhum, karena perbuatan-perbuatan itu adalah dosa besar (*gunah*) dalam Islam. Dalam al-Qur'an, Allah bersabda kepada hamba-hamba-Nya untuk berdoa seperti berikut, 'Oh Maha Pencipta, kami mengalamatkan doa kepada Engkau, tetapi kami tidak memohon bantuan apa pun dari Engkau. Oleh karena itu, janganlah kita memohon kepada Allah agar dia memenuhi kebutuhan dan keinginan kita; lebih baik menjaga kemurnian keimanan kita kepada Allah'". Dianggap dosa besar pula menyalakan lilin di kuburan-kuburan. Bukanlah lilin, tetapi doa-doa dan terutama doa *al-Fatihah* yang akan sampai kepada orang-orang suci. Mudah-mudahan Allah menuntun kita semua ke jalan kebenaran, mudah-mudahan Dia mengajari kita dan mendorong kita untuk mengikuti jalan Nabi (saw.)".

---

[60] Pengamatan pribadi penulis pada bulan Maret 1993.

Dengan ini jelaslah bahwa Direktorat Spiritual Uzbekistan menentang secara terang-terangan praktik-praktik ziarah ke makam wali yang bersifat "bidah" atau "syirik", yang juga dikritik di masa lalu oleh penentang yang kurang keras dari praktik ini, seperti 'Abd al-Raūf Fitrat. Demikian pula, permohonan syafaat, yang telah bergeser dalam praktik populernya—ketika wali diminta memohon bantuan kepada Allah atas nama peziarah dan demi kepentingan material atau spiritualnya—telah dipulihkan dalam interpretasi yang lebih sesuai dengan tuntutan al-Qur'an; peziarah kini harus mendoakan sang wali atau berdoa langsung kepada Allah, dan doa itu tidak boleh disertai kepentingan sendiri. Hal-hal seperti ini menunjukkan bahwa evolusi yang telah berlangsung sejak zaman Soviet mengarah ke kadar ortodoksi Islam yang lebih tinggi. Kontrol yang kini dilakukan oleh Direktorat Spiritual bertujuan menjaga agar ziarah ke makam Bahā' al-Dīn berlangsung dalam suatu kerangka yang tak diragukan ortodoksinya, sekurang-kurangnya dalam batasan tertentu. Pelarangan total atas praktik ziarah, seperti biasa dituntut oleh kaum ultra-tradisionalis (Wahhabi) tidak mungkin dilakukan, melihat nilai simbolis dari makam pelindung kota Bukhara ini bagi Islam Asia Tengah dan terutama melihat betapa sang wali diagung-agungkan oleh masyarakat kawasan itu. Apalagi, Bahā' al-Dīn—berikut beberapa tokoh-tokoh historis lainnya—menempati posisi yang penting dalam kiat Republik Uzbekistan untuk mengembangkan identitas politik dan kulturalnya. Hal ini juga menjelaskan mengapa tokoh itu justru diangkat lagi demi tujuan politik tertentu sejak tahun 1993. Dengan demikian, setelah dikutuk dan dilarang oleh kaum cendekiawan Soviet atas dalih ortodoksi, dan setelah diizinkan kembali sejak tahun 1989 menyusul robohnya sistem Marxis dan bangkitnya kembali Islam di Asia Tengah, peran dan praktik ziarah ke makam Bahā' al-Dīn belum sepenuhnya pulih identitas lamanya. Namun ada parameter lain yang masih sulit diperikan, tetapi pasti akan mempengaruhi sejarah makam, kalau belum mulai mempengaruhinya, yaitu dampak dari pendakwah beraliran sufi atau gerakan sejenis, yang merupakan pewaris dari "Islam lain" yang digemari oleh Alexandre Bennigsen, dan yang sedikit demi sedikit muncul kembali di sekitar tempat-tempat suci. Praktik-praktik lama tidak menghilang begitu saja, terutama di kalangan rakyat jelata, dan, meskipun ada larangan-larangan yang tertulis pada papan resmi, masih saja ada orang-orang Islam yang menciumi batu nisan makam atau pintu gerbangnya, serta yang melakukan tawaf keliling....

WILAYAH BALKAN
(ALBANIA, BULGARIA, BEKAS YUGOSLAVIA, YUNANI)

Nathalie Clayer dan Alexandre Popovic[1]

Seperti daerah lain di dunia Islam, praktik ziarah ke makam wali pernah dan masih memegang peran penting dalam kehidupan kaum muslimin Balkan. Peran itu, mau tidak mau, ditentukan oleh situasi politik pada masanya dan oleh karena itu terus berubah secara drastis dari waktu ke waktu sepanjang periode modern dan kontemporer. Sebagai contoh, propinsi-propinsi yang dahulunya merupakan Rumelia dalam imperium kesultanan Turki Usmani, dengan Islam sebagai agama resmi negara dan kaum muslim sebagai warga negara kelas satu, sejak akhir abad ke-19 masyarakat Islamnya menjadi minoritas yang tidak pernah melebihi 10 atau 12 % dari keseluruhan penduduk, kecuali dalam kasus Albania yang sangat khas. Selain itu, kecuali di Yunani, kehidupan masyarakat Islam di negara-negara tersebut amat dipengaruhi oleh rezim-rezim komunis yang mengambil kekuasaan setelah Perang Dunia II. Harus digarisbawahi juga bahwa sebagai akibat dari goncangan-goncangan politik di atas, timbul gerak migrasi kaum muslim (di dalam maupun di luar wilayah Balkan) yang berpengaruh terhadap jumlah dan komposisi penduduk masyarakat-masyarakat Islam di kawasan Balkan, serta berdampak pada volume kunjungan ke tempat-tempat keramat. Di samping membahas kaum muslimin, kita juga patut mempertimbangkan kaum Nasrani, mengingat mereka juga hadir di sekitar makam wali-wali Islam.

Dalam kajian tentang kawasan Balkan ini (yaitu daerah yang mencakup Yunani, Albania, Bulgaria, dan bekas Yugoslavia) ditambah pula daerah-daerah Eropa Tenggara bekas jajahan Turki Usmani (yaitu sebagian dari Rumania dan Hungaria), kami akan mengkaji topik wali Islam secara global dari sudut-sudut berikut: tipologi tempat keramat, warisan pra-Islam, identitas wali-wali, pelayan makam, serta acara ziarah

---

[1] Pada waktu tulisan ini disusun, N. Clayer adalah peneliti di Centre Nasional de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, dan A. Popovic adalah direktur penelitian pada lembaga yang sama. Kini A. Popovic sudah pensiun.

dan kunjungan. Kemudian kami akan mengkaji secara lebih mendetil kasus "Mekkah-nya" Bosnia, yaitu kompleks Ajvatovica. Ziarah ke tempat keramat dilarang oleh rezim komunis selama beberapa dasawarsa dan baru dipulihkan pada tahun 1990 dan 1991, maka ziarah itu telah mengambil makna yang tidak sekadar religius, tetapi juga politik.

Tipologi Tempat-Tempat Keramat

Di kawasan Balkan kita kiranya dapat membedakan tiga jenis tempat keramat Islam: tempat yang terkait dengan keistimewaan lingkungan alam; makam atau *türbe* (bangunan yang berisi satu atau beberapa makam) yang terletak dalam pondok-pondok sufi (*tekke*, *zaviye*); dan makam atau *türbe* tersendiri.

Situs dengan ciri alamiah yang khas (mata air, pohon, batu besar, goa, dan lain-lain) acap terkait dengan pemujaan berbagai tokoh yang tidak jelas apakah legendaris atau tidak. Kadang-kadang ciri sakralnya diperkuat dengan pembuatan suatu kuburan atau pemasangan sebuah batu nisan di tempat yang bersangkutan. Tempat jenis itu termasuk yang paling populer di kawasan Balkan. Begitulah halnya dengan kompleks Ajvatovica di Bosnia, yang akan dikaji di bawah ini, di mana air terlihat timbul dari belakang sebuah batu terbelah. Itulah juga yang terjadi di tiga tempat keramat Bektasyi yang tergolong paling keramat di seluruh Albania: Goa Balim Sultan[2] di pegunungan di utara Elbasan, dekat air terjun Mati; Goa Sari Saltik[3] di atas kota Kruja; dan keramat yang disebut "Abbas Ali"[4] di atas Gunung Tomor di daerah Berat.

Kekhasan alamiah merupakan dasar obyektif dari kekeramatan dan keajaiban tempat-tempat yang bersangkutan. Tentang suasana alamiah keramat Abbas Ali di atas, Ekrem Vlora pernah menulis:

> Suatu dunia mengesankan yang penuh gunung-gunung, penuh hutan-hutan *oak trees* di sekitarnya, dengan berbagai fenomena cuaca yang meng-getarkan. Di seluruh Albania Tengah, orang yakin bahwa, menjelang awal setiap zaman baru, selalu muncul dari Gunung Tomor sebuah bola api yang meletus dengan bunyi gemuruh yang menakutkan. Di antara anak buah saya tidak kurang dari sepuluh orang yang mengaku pernah melihat dan mendengar kejadian serupa menjelang perang Russia-Turki yang terakhir. (Vlora 1911, hlm.107).

---

[2] Balim Sultan adalah *pīr* (wali) kedua dan pendiri utama tarekat Bektasyiyah. Dia wafat pada awal abad ke-16 dan dikubur di Hadji Bektash di Anatolia.

[3] Sari Saltik mempunyai paling sedikit tujuh makam di kawasan Balkan (Popovic 1993, hlm. 44). Tentang lokalisasi makam-makam itu lihat di bawah ini.

[4] Saudara tiri dari kedua cucu Nabi Muhammad, Hasan dan Husein.

Goa Sari Saltik, yang terletak di pinggiran dataran tinggi Mali Kruja (gunung Kruja), juga memiliki ciri-ciri yang sangat khas: sulit dicapai, jauhnya kira-kira dua jam perjalanan kaki dari kota, melalui sebuah jalan setapak berliku-liku penuh runtuhan batu dan tanah; di dalam goa itu, sebuah celah yang dalam di langit-langitnya serta juga air yang merembes dari sebuah batu menimbulkan suasana magis. Goa Balim Sultan di daerah Martanesh, di mana tetesan air yang merembes dari batu dapat juga ditampung, memiliki sejumlah terowongan dan lubang bawah tanah yang konon menghubungkannya dengan kedua tempat keramat di atas.[5]

Berbagai legenda telah muncul di sekitar situs-situs di atas dan di sekitar wali-wali yang diziarahi di situ—dengan variasi di sana sini sesuai dengan ideologi yang unggul pada sementara waktu. Abbas Ali, yang konon datang dari Tanah Arab dengan menunggangi seekor kuda putih yang besar, konon membebaskan daerahnya dari kaum "barbar", sebelum pergi menetap di lereng Gunung Olimpus. Setiap tahun dia kembali dan tinggal selama lima hari di puncak Gunung Tomor, dan itulah yang menjadi momen ziarah besar[6]. Menurut legenda lokal, pada masa itu seorang penduduk kota harus dikorbankan setiap hari untuk dipersem-bahankan kepada naga yang menjaga goa. Pada suatu hari tiba giliran putri sang pangeran untuk dikorbankan. Pada saat itu tampillah seorang sufi tua, Sari Saltik, yang membunuh naga berkepala tujuh dengan sebuah pedang kayu saja. Kemudian sang sufi menetap di goa, hingga pada satu hari dia hendak dibunuh orang. Mengetahui hal itu, dia melarikan diri dan mencapai Pulau Korfu hanya dalam empat langkah.[7]

Makam-makam yang terletak di tengah pondok satu tarekat (*tekke* dan *zaviye*), yang biasa diziarahi, sejak dahulu ramai pengunjung. Namun haruslah diingat bahwa pondok-pondok sufi, yang dahulu, pada zaman dominasi Turki Usmani, berjumlah sangat besar di keseluruhan Eropa Tenggara, tetap ada selanjutnya dan sampai sekarang, namun terutama bertahan di belahan Barat wilayah Balkan, yaitu di Yugoslavia dan di Albania[8]. Mudah dimengerti bahwa kita tidak mungkin menyebut di sini nama semua pondok dan makam yang tersebar di kota-kota dan desa-desa Balkan dan yang dimiliki oleh tarekat ini atau itu, yakni Bektasyiyah,

---

[5] Mengenai kedua gua itu, lihat Clayer (1990: 338, 355-56).

[6] Clayer (1990, hlm. 409), menurut Swire (1937, hlm. 251 dst.).

[7] Lihat Degrand (1901:236-242). Sebuah makam keramat lain terdapat beberapa kilometer di bawah kota Kruja. Yang dihormati di tempat itu ialah lubang dalam tanah yang konon merupakan bekas tapak kaki Sari Saltik.

[8] Kecuali selama periode agama dilarang di negara itu, yaitu antara 1967 dan 1991.

Khalwatiyah, Qadiriyah, Rifa'iyah, Saʿdiyah, dan lain-lain[9]. Cukuplah diketahui bahwa di kompleks-kompleks itu kaum muslimin (ataupun kadang-kadang kaum Nasrani, seperti akan kita lihat di bawah ini), menjalankan praktik ziarah terhadap wali-wali atau syekh-syekh yang dikebumikan dalam ruang atau bangunan (*türbe*) yang merupakan bagian tak terpisahkan dari kompleks pondok (*tekke*).

Namun tidak semua makam menempati situs istimewa atau berada dalam kompleks sufi. Makam atau kompleks makam (*türbe*) yang berdiri sendiri dapat juga dijadikan sasaran ziarah individual atau ziarah kolektif. Di antara yang terpenting di kawasan Balkan dapat disebut: makam Sari Saltik di Babadag, di Rumania[10]; makam Gül Baba di tengah kota Budapest, ibu kota Hungaria[11]; makam Sultan Murad I, yang gugur pada tahun 1389 dalam pertempuran Medan Burung Hitam (Kosovo Polje) yang terkenal, tidak jauh dari Pristina; makam Kaimi Baba di Zvornik, di Bosnia[12]; makam Yusuf Dede di Džumajlija di antara Stip dan Veles di Macedonia[13]; makam Sofyali Bali Efendi di Knajezevo, di pinggiran kota Sofia[14], dan lain-lainnya.

Ada kalanya makam-makam tersebut di atas pada awalnya tidak berdiri tersendiri, melainkan termasuk sebuah kompleks pondok sufi yang kini tidak berfungsi lagi lalu lenyap. Kemungkinan makam Gül Baba pada abad ke-16 dan ke-17 terkait dengan sebuah pondok Bektasyi yang kemudian hilang ketika kesultanan Turki Usmani terusir dari Hungaria pada akhir abad ke-17. Demikian pula makam Sofyali Bali Efendi (syekh Khalwati yang tersohor pada abad ke-16) dahulu ada dalam sebuah pondok yang memakai namanya. Setelah tahun 1878, pondok tersebut dibongkar dan sebuah gereja dibangun di tempat yang sama; dalam gereja itu kini masih terdapat makam syekh tersebut. Walaupun acap kali pondok-pondok sufi (*tekke* dan *zaviye*) ditutup menyusul emigrasi masyarakat Islam (ke Turki), pada kenyataannya makam-makam yang terkait dengan pondok-pondok itu sering tetap berdiri dan bahkan terus diziarahi. Itulah yang

---

[9] Di Eropa Tenggara, selusin tarekat berkembang pada masa Turki Usmani, dan sembilan di antaranya tetap bertahan hingga kini. Mengenai hal ini, lihat Popovic 1985 dan 1988.
[10] Lihat Popovic (1993: hlm. 44) yang berisi bibliografi terpenting.
[11] *Idem*, hlm. 45, cat. 4.
[12] *Idem*, hlm. 50, cat. 49.
[13] Lihat Clayer & Popovic (1992, hlm. 34-35).
[14] Lihat Clayer (1993, hlm. 67-68).

dapat disaksikan di sana-sini, terutama di Thracia Barat serta di Macedonia Yugoslavia[15].

Harus dicatat pula bahwa menurut legenda lokal, sejumlah makam yang berdiri tersendiri itu, karena tidak terkait dengan pondok sufi, konon telah dibangun di tempat "di mana darah sang wali tertumpah" (yang tidak berarti bahwa pahlawan yang bersangkutan benar-benar dimakamkan di situ)[16]; atau di tempat di mana "beristirahat seorang wali yang dilihat orang sedang menjinjing kepalanya sendiri yang terpenggal"[17].

Warisan Pra-Islam

Di kawasan Balkan, warisan pra-Islam, yaitu Nasrani (dan bahkan pra-Nasrani), pasti memainkan peran yang sangat penting dalam praktik ziarah ke makam wali, baik dilihat dari sudut "geografi kekeramatan" maupun dari sudut cara ziarah itu sendiri: di negeri-negeri Balkan, sejak dini masyarakat Islam tak pernah lebih dari minoritas kecil di tengah suatu lingkungan bermayoritas Nasrani.

Banyak kompleks keramat yang terletak di tempat suatu keistimewaan alamiah rupanya pernah menjadi tempat ziarah pra-Nasrani di masa lalu, kemudian Nasrani dan pada akhirnya Islam (bahkan ada yang menjadi Nasrani kembali). Misalnya, makam Abbas Ali, di atas Gunung Tomor, konon dibangun di tempat sebuah makam pra-Islam yang lebih kuno[18]; puing-puing gereja di puncak Gunung Kruja juga menandakan bahwa Goa Sari Saltik—yang diduga menjadi pusat suatu pemujaan gunung yang memang berbekas dalam tradisi Bektashi—sejak dini merupakan tempat ziarah, apa pun agama dominan dari periode historis yang bersangkutan[19]. Pada umumnya, sejumlah gereja dijadikan masjid setelah negeri Albania ditaklukkan oleh kesultanan Turki Usmani,

---

[15] Tentang Thracia Barat lih. Zenginê (1988) dan (1991); tentang Macedonia Yugoslavia lih. Clayer & Popovic (1992); tentang daerah Balkan pada umumnya lih. juga Hasluck (1929).

[16] Lihat Popovic (1993: hlm. 47-48), yang menyebut contoh makam Kamber Baba di Drishti, dekat Shköder (Albania), makam Gül Baba di Mitrovica, makam Beleg di Kosovo, dan lain-lain.

[17] Lihat *Idem*, hlm. 51-52, yang menyebut contoh makam-makam Modrič, Divač dan Teočak di Bosnia; makam Novi Pasar di Sandjak; makam-makam Daljardovac, Bitolj dan Ohrid di Macedonia Yugoslavia, dan lain-lain.

[18] Lih. Swire (1937, hlm. 251-252).

[19] Lih. Clayer (1900, hlm. 337-338).

sementara ada juga makam-makam Nasrani yang diambil alih oleh Islam, dan terutama oleh tarekat Bektasyiyah[20].

Pada umumnya pengambilalihan tempat-tempat keramat kuno oleh Islam itu tidak mengakibatkan keterputusan mutlak. Sebaliknya, praktik ziarah baru sering merupakan perpaduan antara praktik Nasrani yang lama dan praktik Islam yang baru. Hal itu terbukti dengan ciri "ambigu"—meminjam istilah F.W. Hasluk—dari sebagian besar kompleks makam di kawasan Balkan. Ziarah kerap bersifat "campuran" dan santo-santo Nasrani (pada umumnya Nasrani Ortodoks) dikaitkan dengan wali-wali Islam. Misalnya pada bulan Agustus, baik peziarah Islam maupun Nasrani ramai mendaki Gunung Tomor, yang pertama untuk menghormati Abbas Ali, dan yang kedua untuk bersembahyang kepada Bunda Maria[21]. Di Bulgaria setiap tahun pada tanggal 2 Agustus, kaum Kizilbasy (pengikut aliran Islam heterodoks) dari Deli Orman berkumpul di makam Demir Baba, sedangkan orang Nasrani mengunjungi tempat itu untuk merayakan Santo Elias. Makam Makedonski Brod dikaitkan dengan Santa Klaus, sedangkan di makam Bektasyi di Kalkandelen/Tetovo, wali Sersem Ali disamakan oleh orang Nasrani dengan Santo Elias; dan lain-lain[22].

Hendaknya dicatat bahwa hari raya Santo Georges (Djurdevdan), yang dinamakan Hidrelez oleh orang Islam, yang jatuh pada tanggal 6 Mei, sangat penting di kalangan orang Islam Balkan. Pada kesempatan itu orang-orang mengadakan ziarah ke makam-makam wali (terutama di pondok-pondok). Perayaan itu juga merangkap perayaan kedatangan musim panas, seperti terlihat pada acara persiapan alat-alat pertanian yang kemudian dipakai pada musim panas berikutnya[23].

F.W. Hasluck, yang terutama tertarik oleh segi sinkretis dari Islam ragam Turki Usmani pada umumnya dan Islam Balkan pada khususnya, memerikan beberapa tempat keramat yang identitasnya tidak jelas ("ambiguous sanctuaries"), di antaranya biara Santo Naum di Ohrid, yang merupakan suatu kasus tersendiri karena kaum Bektasyi tetap berziarah ke situ untuk menghormati Sari Saltik, sedangkan biaranya dikelola oleh orang Nasrani:

---

[20] Tentang hal ini, terdapat banyak contoh dalam Hasluck (1929).

[21] Lih. Clayer (1990, hlm. 409).

[22] Lihat Popovic (1993, hlm. 44-46), di mana terdapat bibliografi utama tentang tempat-tempat keramat campuran itu; lihat juga B. Lory (1995) tentang tempat ziarah Bektasyi di Bulgaria, di mana orang Nasrani datang untuk merayakan santo-santo mereka; lihat juga E. Zenginê (1991) di mana terdapat banyak contoh tempat keramat yang ambigu (taksa), baik Bektasyi maupun Nasrani, di Thracia Barat.

[23] Lihat Gökalp (1978); Zenginê (1991); Clayer & Popovic (1992, hlm. 34); Clayer (1993, hlm. 326).



Peta daerah Balkan dengan lokasi tempat-tempat yang disebutkan

> Makam sang santo, salah satu dari "Ketujuh Rasul Orang Slavia", memiliki khasiat terutama untuk menyembuhkan orang gila[24]. Makam itu dikunjungi oleh orang Islam Bektasyi dari distrik sekitarnya, yang menyamakan santo itu dengan wali Sari Saltik[25]. Bahkan kaum muslim Sunni ortodoks juga menganggap santo itu sebagai seorang wali mereka; mereka menyatakan (a) bahwa dia hidup sebelum sekte Bektasyi yang bidah berkembang dan (b) bahwa orang-orang Nasrani telah membajak makam itu[26].
>
> Pada kesempatan yang lain[27] saya sudah coba buktikan bahwa pemujaan S. Naum oleh kaum muslim Bektasyi terjadi sejak waktu perkembangan sekte ini di bawah pemerintahan Ali Pasha dari Yannina, dan dengan dukungannya yang tersembunyi. Munculnya pemujaan itu mungkin sekali merupakan langkah pertama—yang untung saja dihalangi oleh pembangkitan kembali agama Nasrani—dari rencana pengubahan gereja menjadi pondok (*tekke*) oleh para anggota tarekat Bektasyiyah. Pemujaan itu sesungguhnya merupakan satu langkah peralihan yang terhenti di tengah jalan seperti pada contoh yang dibeberkan pada Bab III[28].

Di Eropa Tenggara, praktik ziarah ke orang-orang suci sejak dini bersifat sangat sinkretis. Namun yang dikunjungi oleh orang Nasrani bukan sekadar tempat keramat Nasrani lama yang diambil alih oleh Islam. Mereka juga menziarahi—baik dahulu maupun sekarang—makam wali Islam, dan terutama makam syekh-syekh yang berada di tengah pondok sufi. Jumlah mereka kadang-kadang sangat besar, seperti ditulis oleh J. Hadzi Vasiljevic dalam kajiannya tentang makam dari pondok Rifa'i di desa Daljardovac (dekat Kumanovo, di Timur Laut Macedonia): "Pada suatu saat ada lebih banyak orang-orang Nasrani dalam pondok Deljadrovac daripada dalam gereja apa pun (di daerah ini)"[29].

Terutama di daerah pedesaan, orang Nasrani percaya bahwa wali-wali dapat menyembuhkan penyakit, melindungi ternak dan hasil bumi mereka, dan lain-lainnya. Itulah sebabnya, ketika sebagian besar penduduk

---

[24] E. Spencer (1851, jil. II, hlm. 76); J.G. von Hahn (1867, hlm. 108); R. Walsh (dalam T. Allom, 1839, jil. II, hlm. 376) mengatakan bahwa kaum Turkik anggap S. Naum sebagai seorang wali Islam (catatan asli dalam buku Hasluck).

[25] Menurut informasi yang dikumpulkan di tempat tersebut; mengenai Sari Saltik, lihat di bawah hlm. 429 dst. (catatan asli dalam buku F.W. Hasluck).

[26] Keterangan dari seorang Muslim ortodoks di Okhrida (catatan asli dalam buku F.W. Hasluck).

[27] Lihat di bawah, hlm. 586 dst. (catatan asli dalam buku F.W. Hasluck).

[28] Hasluck (1929, hlm. 70). Tentang biara ini, lihat *Idem*, hlm. 583.

[29] H. Vasiljevic (1930, hlm. 321).

muslim pergi, sejumlah kompleks makam diambil alih pengelolaannya oleh orang Nasrani[30].

Kategori Wali

Siapakah wali-wali yang dihormati orang Islam (dan kadang-kadang orang Nasrani) di Eropa Tenggara? Perlu dibuat dua kategori besar, berdasarkan asal usul kewaliannya: di satu pihak terdapat tokoh-tokoh, baik legendaris maupun tidak, yang dikenang karena peranannya dalam penaklukan Balkan oleh kesultanan Turki Usmani atau dalam gerakan islamisasi yang menyusulnya; di lain pihak terdapat para sufi, syekh dan darwis, yang dianggap mewarisi berkah Nabi Muhammad menurut suatu silsilah rohani yang lewat pendiri dari tarekat yang dianut mereka semasa hidup. Kedua kategori di atas tentunya tidak terpisah satu sama lain secara mutlak dan, jika perlu, dapat dibagi lagi ke dalam berbagai sub-kategori.

Makam para *gazi*, yaitu tokoh yang ikut perang suci (*gaza*) melawan kaum Nasrani, seperti pula makam para syuhada sangat banyak di kawasan Balkan. Antun Hangi menulis tentang Bosnia-Herzegovina:

> Dengan cara yang sama, penduduk juga membangun makam untuk tokoh-tokoh “luhur dan yang disenangi Allah” dan untuk para *syahid*. Mereka ini (martir, *pomilovanik*) adalah orang muslim yang gugur dalam perang untuk mempertahankan agamanya. Di Bosnia-Herzegovina terdapat banyak *syuhada*. Dekat Banja Luka, di jalan menuju Jajce, segera setelah permandian hamam, terlihat sebuah gunung yang cukup tinggi, yang dari atasnya dapat dilihat pemandangan yang sangat indah dari kota dan daerah sekitarnya sampai Sungai Sava. Di atas gunung itu ada sebuah cungkup makam tua terbuat dari kayu. Dalam cungkup itu dikebumikan dua *syahid*, dan itulah sebabnya gunung itu dinamakan Syehitluci.
>
> Berikut ini cerita penduduk setempat tentang asal cungkup ini: Di kaki gunung ini pernah ada suatu pertempuran besar. Musuh menang dan memenggal kepala dua orang muslim. Kedua muslim ini memungut kepala mereka dan menjinjingnya sampai ke puncak gunung sambil berlari. Begitu mencapai puncak, mereka jatuh dan menghembuskan nafasnya yang terakhir. Sebagai tanda hormat dan kenangan abadi, penduduk setempat mendirikan cungkup di situ, dan gunung itu dinamakan Syehitluci. (A. Hangi, 1900, hlm. 291-292)

Kalau bukan anonim seperti dalam kategori sebelumnya, maka para tokoh syahid ini dianggap wali karena perjuangannya atau kematiannya melawan kaum kafir, namun sifat mereka umumnya legendaris. Mereka adalah

---

[30] Clayer & Popovic (1992:26, 32, 34); Clayer (1993, hlm. 329-331); Popovic (1993, hlm. 46).

penakluk negeri-negeri Balkan atau perintis islamisasi yang telah menyebarkan agama Islam berkat jerih-payah atau bahkan darahnya. Di Desa Divač, dekat Zvornik, di Bosnia-Herzegovina, konon dimakamkan dua saudara dari Anatolia bernama Evliya (sang wali) dan Mevliya (diturunkan dari kata dasar yang sama), yang gugur pada waktu penaklukan "di masa kekuasaan Sultan Mehmed Fatih"[31]. Dalam kota Zvornic sendiri terdapat dua makam syahid lainnya, yang tidak diketahui namanya[32]. Tentang seseorang bernama Imer (Ömer) Baba, yang makamnya terletak dekat Gunung Cviljen (di jalan antara Prizren dan desa-desa Leskovac dan Ljubicevo, di Kosovo), diceritakan bahwa dia adalah seorang satria tersohor yang konon dibunuh di tempat tidurnya di kota Serres, di Macedonia Yunani[33]. Sultan Murad I, yang merangkap *gazi* (mubalig pejuang) dan syahid (makamnya terdapat di dataran rendah Kosovo), sedikit berbeda statusnya karena sifat historisnya tidak dapat diragukan.

Dalam kategori wali-wali di atas dapat juga dimasukkan tokoh-tokoh yang tampaknya telah memegang peranan dalam islamisasi suatu daerah (atau yang dikaitkan dengan islamisasi tersebut), seperti Ajvaz Dede dari Ajvatovica yang akan diperikan secara lebih rinci dalam tulisan berikut. Di antara tokoh-tokoh kelompok ini terdapat beberapa wali yang riwayatnya diselimuti dongeng-dongeng dan yang makamnya dibangun di beberapa tempat di kawasan Balkan. Kebanyakan wali jenis ini adalah anggota tarekat Bektasyiyah, seperti Sari Saltik yang begitu terkenal sehingga monumen peringatannya dapat ditemui di hampir semua negara Eropa Tenggara itu: di Turki (di Baba Eski dan di Edirna, Thracia Barat), di Bulgaria (di Kaliakra), di Yunani (di pulau Korfu), di Albania (di Kruja dan di daerah Has, suatu wilayah di sebelah barat Prizren), di Macedonia Yugoslavia (dalam biara Santo Naum, di pinggir danau Ohrid), di Herzegovina (di Blagaj, dekat Mostar). Selain wali itu, harus disebut juga Gül Baba dari Budapest, yang mempunyai tidak kurang dari tujuh makam (di antaranya di Kosovska Mitrovica, di Kosovo); Karadja Ahmed, yang diziarahi baik di desa Tekija (di timur Skoplje) dan di Istanbul; dan Balim Sultan, yang makamnya ada di Hadji Bektasy di Anatolia, tetapi yang monumen peringatannya juga diziarahi di Albania Utara dan lain-lain[34]. Selain tarekat Bektasyiyah, fenomena serupa juga ditemukan pada tarekat-tarekat lainnya, walaupun dengan kadar yang lebih rendah. Dapat disebut misalnya contoh Hasan Baba dari Manastir/Bitolj (di Barat Daya

[31] T.R. Djordjevic (1984, ed. ke-2, jil. 3, hlm. 138-139).
[32] *Idem*, hlm. 139-140.
[33] *Idem*, hlm. 377-378. Untuk contoh-contoh lain, lihat Popovic (1993, hlm. 52).
[34] Popovic (1993, hlm. 44).

Macedonia), seorang wali Naqsybandi dari paruh pertama abad ke-17, yang konon mempunyai tujuh makam, yaitu di Bitolj, Kosovo, Skoplje, Edirna, Istanbul, Anatolia, dan bahkan di Mesir.

Ada juga tokoh-tokoh tertentu yang, kendati tidak memainkan peran yang jelas dalam proses islamisasi, menduduki posisi penting dalam kehidupan orang Islam di suatu daerah dan oleh karena itu diziarahi juga sebagai wali. Dapat disebut contoh kadi kota Prusac (di Bosnia) bernama Hasan Kafi (wafat 1616). Setelah berjuang melawan kaum heterodoks mendampingi kadi Sarajevo pada masa mudanya, dia menjadi tersohor sebagai penulis sebuah buku tentang keadaan kesultanan Turki Usmani pada akhir abad-16 dan permulaan abad ke-17, serta sebagai perintis pendirian berbagai bangunan (masjid, madrasah, pondok yang dikelola tarekat Khalwatiyah, saluran air dan lain-lain) di pinggiran kota Prusac, yang kemudian menjadi inti daerah baru kota kecil ini[35]. Sampai hari ini, makamnya tetap diziarahi oleh masyarakat Islam setempat, terutama pada kesempatan ziarah tahunan ke Ajvatovica (lihat di bawah ini). Para pendiri masjid, yang boleh dikatakan mempunyai andil dalam proses penyebaran Islam, dan yang makamnya biasanya bersebelahan dengan masjid itu, juga sering dijadikan tujuan ziarah:

> Di samping masjid-masjid yang terbesar, terutama di Sarajevo, Banja Luka, dan Mostar, dibangun *türbe*. *Türbe* tersebut terdiri dari makam, atau kompleks makam tempat dimakamkan para pendana (*hairsahibija*) yang mendirikan masjid itu. Setiap hari Jumat dalam *türbe* tersebut, murid-murid madrasah (*softa*) serta para pemuka agama (*hodja*) berdoa demi keselamatan orang yang dikubur di situ[36].

Kategori kedua wali Islam (mungkin yang terpenting) terdiri atas para sufi dan anggota tarekat sufi. Beberapa di antaranya dicantumkan dalam kategori pertama, terutama syekh dan darwis yang entah pernah ikut dalam arus penaklukan, mati syahid, atau yang mengambil bagian dalam islamisasi penduduk. Namun banyak tokoh lainnya dianggap wali, walaupun mereka tidak turut pada proses penaklukan atau islamisasi. Syekh yang bertugas membimbing pengikut, sering kali makin diagungkan oleh pengikutnya setelah kematiannya. Tidak jarang mereka dianggap mampu menyalurkan permohonan bantuan (kepada Allah) bukan hanya oleh anggota tarekat mereka, tetapi oleh kaum beragama lainnya (baik Islam maupun non-Islam). Itulah sebabnya makam mereka—yang pada umumnya berderet dalam cungkup (*türbe*) yang dibangun dalam satu

---

[35] Clayer (1993, hlm. 91).

[36] A. Hangi (1900, hlm. 24). Lihat juga Bejtić (1981, hlm. 118-119).

pondok—dikunjungi peziarah: orang bersembahyang, bersamadi, memohon kesembuhan fisik atau moral.

Di antara syekh-syekh dari pondok sufi, syekh pertama (yang acap merangkap pendiri pondok yang bersangkutan) cenderung lebih diagungkan daripada para penerusnya. Makamnya sering lebih besar pula, lebih indah dan bahkan sering diberi tempat tersendiri. Identitasnya dikenal melalui sejumlah legenda yang menggambarkannya sebagai orang luar biasa dengan banyak keistimewaan. Tradisi lokal kerap memberikan suatu asal legendaris kepada syekh-syekh pendiri itu. Misalnya Mehmed Hayati, *pīr* cabang Hayatiyah dari tarekat Khalwatiyah dan pendiri pondok Ohrid, dianggap lahir di Bukhara, ibu kota Khurasan dan juga "tanah air" yang tiada duanya bagi semua orang sufi. Pada tahun 1933, T. Djordjevic pernah merekam suatu legenda serupa tentang syekh pertama dari pondok Khalwati di Gostivar (di Macedonia Barat) yang datang dari suatu desa Albania, tetapi yang leluhurnya konon berasal dari Yaman[37].

Namun bukanlah syekh-syekh lama saja yang diziarahi di berbagai pondok; tempat itu juga berisi kuburan dari sejumlah orang sufi yang dikenang karena kesalehannya atau karena perbuatan istimewa yang dilakukan selama hidup mereka, ataupun kuburan anggota keluarga syekh (istri dan anak) yang dianggap mewarisi berkah dari syekh, yang di Balkan menempati posisinya sebagai pemimpin kompleks secara turun-temurun, pada umumnya dari ayah ke anak, sejak abad ke-18.

Walaupun distribusi kategori-kategori wali di atas berubah-ubah dari daerah ke daerah, dari kota ke kota ataupun dari zaman ke zaman, apabila ingin mendapat suatu gambaran tentang jumlah masing-masing kategori tersebut, kita dapat mengacu pada hasil kajian yang menarik oleh A. Bejtić tentang kota Sarajevo. Pada tahun 1832, di antara 71 tempat, dia mencatat: 42 makam sufi (syekh atau darwis); 14 makam ulama (mufti, guru agama dan lain-lain); 10 makam pendiri masjid; 3 makam orang syahid, gubernur dan tentara; dan akhirnya, 2 makam tokoh yang tidak diketahui identitasnya[38]. Angka-angka ini menunjukkan suatu proporsi yang tinggi dari tempat makam sufi, dan hal itu berlaku di seluruh Eropa Tenggara.

Pelayan Makam

Sebenarnya Islam tidak mengenal apa yang disebut "kaum rohaniwan" (*clergy*), namun dalam hal kewalian sering muncul pelayan makam yang

---

[37] Clayer (1993, hlm. 203).
[38] Bejtić (1981, hlm. 118).

peranannya dapat disepadankan dengan "rohaniwan" itu, kendati kata Nasrani tersebut tidak dapat dipakai dalam arti yang penuh.

Pada zaman Turki Usmani, makam-makam terbesar dari kawasan Balkan dikelola oleh petugas yang menjabat *türbedar*, yaitu penanggung jawab *türbe* (makam). *Türbedar* tersebut diangkat melalui surat ketetapan resmi, namun tidak diketahui dengan jelas tugas yang sesungguhnya orang-orang itu: apakah tugas materiil (menyangkut penjagaan dan perawatan tempat dan tidak lebih dari itu); apakah spiritual (memberikan pelayanan ritus kepada para pengunjung dan peziarah); ataukah keduanya sekaligus?

Pada zaman pasca-Turki Usmani, pengangkatan resmi seperti di atas tidak ada lagi, namun tetap saja ada orang, baik laki-laki maupun perempuan, yang merawat makam-makam, entah muslim biasa untuk makam yang bukan sufi, ataupun syekh, darwis, atau anggota tarekat dalam hal makam yang terkait dengan tarekat tertentu. Orang itu belum tentu secara langsung menjadi pelayan ritus, karena, pada waktu ziarah besar atau kunjungan biasa ada tokoh-tokoh lainnya yang dapat turun tangan: imam atau pendakwah untuk makam bukan sufi, atau syekh dan darwis untuk makam sufi, seperti akan kita lihat pada kajian tentang tipe-tipe ziarah di bawah ini. Dapat terjadi juga penjaga makam merangkap pelayan ritus. Di Albania misalnya, pondok-pondok Bektasyi (*dervishane*) dibangun di dekat makam-makam yang paling besar di negeri itu (di daerah Martanesh, di Kruja dan di atas Gunung Tomor). Darwis yang tinggal di situ (disebut *baba*) menyambut peziarah dan menuntun mereka dalam melakukan ritus, sambil juga merawat tempat.

Ritus di Makam Wali

Apabila ritus ziarah ke makam wali dikaji dari sudut acaranya, harus dibedakan dua jenis ritus yang dilaksanakan pada kesempatan yang berbeda: di satu pihak, ritus untuk kunjungan individual yang dilaksanakan kapan saja, dan di lain pihak, ritus untuk ziarah kolektif yang dilaksanakan pada waktu tertentu dalam setahun.

Setiap melewati sebuah kuburan kaum muslimin harus mendoakan orang yang dikubur di situ. Namun, di depan makam wali—dan terutama di depan makam yang terletak dalam pondok sufi—mereka tidak lagi sekadar berdoa, melainkan juga menghaturkan sumbangan (entah dalam bentuk uang atau barang)[39], mempersembahkan korban, menyalakan lilin, melaksanakan berbagai ritus, berkaul, dalam hal ini untuk memohon

---

[39] Kunjungan ke makam adalah sumber pendapatan penting untuk pondok-pondok, lebih-lebih lagi karena sejak akhir dominasi Turki Usmani pondok tersebut seluruhnya bergantung pada pendapatan dari syekh dan pengikutnya.

kesembuhan moral atau fisik, atau memohon bantuan atau pemecahan masalah tertentu. Sesungguhnya permohonan bantuan (entah material, fisik, atau spiritual) dengan memanfaatkan kemampuan wali untuk memberi syafaat dan menjadi wasilah, merupakan motivasi utama dari ritus ziarah pada kesempatan itu. Harus dicatat bahwa, di antara para pengunjung makam ini, baik Islam maupun Nasrani, perempuan merupakan mayoritas.

> Di Skoplje, penderita yang mengharapkan kesembuhan akan minum air yang didapatkan di sebuah makam pondok Rufa'iyah. Makam tersebut terletak dekat makam pendiri pondok, yakni Mehmed Baba, kakek dari syekh yang sekarang, Syekh Saʿdeddin. Para penderita mengoles juga badan mereka dengan minyak lampu makam; orang yang sakit keras akan tidur tiga kali di dekat makam wali paling sedikit setengah jam setiap kali. (Krohn 1934, hlm. 9)

Kami sendiri telah menyaksikan, di kompleks makam sebuah pondok Sa'di di kota Djakovica (di Kosovo) sebuah peti mati dari kayu (*sanduka*) yang salah satu sisinya dapat dibuka untuk memungkinkan para penderita tidur di dalamnya dan bermalam di situ. Para penderita pada umumnya tidur di dekat makam dan minum atau mengambil air yang ada pada wadah-wadah di kompleks, berkeliling di seputar peti mati atau menjalankan ritus khusus. Apabila mereka tidak dapat hadir sendiri, salah seorang anggota keluarganya akan datang sebagai wakil dan menaruh potongan kain orang yang sakit atau menggantungkanya di jendela-jendela. Kadri Halimi memberikan deskripsi ritus yang dilaksanakan pada tahun 1950-an, dalam kompleks makam Khalwati di Gnjilane dan Rogačica di Kosovo, sebagai berikut:

> Demikianlah, makam Burunsuz Baba di Gnjilane dikunjungi terutama pada hari Djurdjevdan (hari santo Georges). Makam ini dipercayai dapat menyembuhkan semua jenis penyakit dan membantu orang mengatasi berbagai macam masalah.
>
> Orang pergi ke makam Khalwati di Gnjilane untuk memohon kesembuhan berbagai penyakit. Ketika masuk, mereka membuka sepatu dan ketika keluar mereka akan berjalan mundur supaya tidak membelakangi makam. Sesampainya di dalam, orang yang sakit akan memutar-mutar tasbih tiga kali, membasuh diri dengan air kendi yang ditempatkan di dekat kuburan-kuburan dan meminum sedikit air itu. Orang juga sering membawa handuk atau potongan kain ke makam dan membiarkannya di atas jirat makam selama semalam sebelum dikembalikan kepada orang yang sakit. Itu terutama dilaksanakan untuk penderita yang sakit parah tetapi "tidak mati-mati". Orang percaya bahwa penderita akan sembuh atau sebaliknya cepat meninggal. Dalam kompleks makam ini, penderita yang mencari obat untuk mereka sendiri membawa ayam betina, ayam jago, lilin, domba, gula, atau

> uang tunai. Kadang-kadang mereka juga meninggalkan beberapa utas benang. Mereka acap juga mengambil air dari kendi, yang kemudian dibawa pulang untuk minum, mandi atau membasuh diri. Makam ini terutama "membantu" menenangkan bayi yang terlalu sering menangis. Anak-anak itu dibawa ke makam, tanpa ayunannya, dan mereka digiring tiga kali mengelilingi makam. (Halimi 1957, hlm. 202)
>
> Makam di desa Rogačica sangat terkenal karena khasiat karomahnya. Makam ini dipercayai dapat menyembuhkan semua jenis penyakit. Orang biasa datang dari jauh dengan harapan mendapatkan kesembuhan. Makam ini terutama dikunjungi oleh perempuan mandul yang ingin hamil. Bila seorang perempuan mandul datang ke makam, dia akan mengelilingi kuburan tiga kali, minum dan membersihkan diri dengan air kendi serta menghaturkan sumbangan. Saya tidak dapat memeriksa apakah dia berbaring secara simbolis di atas makam wali agar dijadikan subur oleh roh wali yang dimakamkan di situ (*Idem*).

Sejumlah makam juga terkenal karena konon menyembuhkan penyakit tertentu. Perempuan datang untuk mengatasi kemandulan atau untuk memohon supaya kehamilan dan kelahiran bayinya berlangsung sebaik mungkin. Di Prizren misalnya, di tahun 1930-an, perempuan yang memohon supaya hamil pergi ke makam di pondok Sinani di Malkoč Baba:

> Setelah kematian Syekh Hussein, di antara barang-barangnya ditemukan sebuah kunci yang dianggap memiliki khasiat ajaib. Perempuan yang mandul datang ke makam syekh Hussein, membawa wadah air yang kemudian dicemplungi kunci itu. Air itu kemudian diminumnya dengan harapan akan hamil. Ketika perempuan-mandul itu datang untuk berdoa di makam, mereka menghadap ke Timur di suatu tempat yang ditinggikan dan dikelilingi tembok, yang dianggap tempat keramat. Perempuan muslim menyematkan seutas benang wol sekeliling tempat itu; benang itu kemudian mereka pilin menjadi sabuk yang mereka pakai dengan harapan akan mendapat anak. (Popovic 1992, hlm. 96-97)

Kendati kunjungan ke makam sering disebabkan oleh masalah kesehatan, ada kalanya juga disebabkan oleh masalah batin. J.F. Trifunoski bercerita tentang penduduk desa Hadži Hamzali di lembah Sungai Bregalnica (di Macedonia) yang memohon bantuan kepada syekh-syekh yang telah meninggal, ketika mereka harus mengambil keputusan yang pasti sangat sulit, yaitu pindah ke Turki untuk selamanya:

> Di desa Hadži Hamzali, saya mengunjungi pondok pada tanggal 4 Juni 1963. Di pondok itu pada sore hari, masih ada lilin menyala yang diletakkan di situ oleh anggota dua keluarga etnis Turki yang bersiap-siap beremigrasi ke Turki keesokan harinya. (Trifunoski 1965, hlm. 256, cat. 3)

Harus disebutkan pula bahwa ritus-ritus itu, kalau perlu, dapat dilaksanakan dengan hadirnya syekh pondok yang mengurus makam. Dia mengucapkan doa atau membuat jimat-jimat tertentu yang kalau dipakai oleh orang sakit dianggap membantu penyembuhannya.

Selain kunjungan pribadi, sejumlah makam dijadikan tempat ritual pada ziarah kolektif yang jatuh pada hari-hari tertentu. Dalam hal ini, tujuannya bukan mencari penyelesaian atas masalah pribadi lagi (atau bukan itu saja), tetapi merayakan seorang wali dengan orang-orang seagama, serta turut mengambil bagian pada kemeriahan yang kerap menyertai ziarah tersebut.

Perayaan jenis itu agaknya sangat besar jumlahnya di Eropa Tenggara pada masa lalu, namun sekarang sudah berkurang akibat entah emigrasi besar-besaran ke Turki menyusul berakhirnya zaman Turki Usmani, atau berbagai pelarangan yang dikeluarkan oleh rezim-rezim komunis, yang sangat menentang pertemuan jenis itu. Di samping itu, amatlah sulit mengetahui ziarah yang pernah atau bahkan masih ada di wilayah Balkan, melihat langkanya dokumentasi tertulis tentang hal itu, karena tidak banyak menarik minat sejarawan, sosiolog ataupun etnolog setempat. Penelitian di lapangan yang telah kami lakukan sejak beberapa tahun lalu tentang sejarah masyarakat Islam Balkan tidak memungkinkan kami untuk membuat suatu daftar lengkap tentang perayaan itu. Kita mengenal ziarah Bektasyi di Kruja dan di Gunung Tomor di Albania; ziarah Alevi di pondok Demir Baba di Bulgaria; ziarah di Džumajlija dan Tekija di Macedonia; dan berbagai ziarah di beberapa desa Thracia Barat di Yunani[40]. Adakah ziarah lain di daerah-daerah yang disebut di atas? Apakah ada di Dobrudja? Mungkin saja, tetapi pada saat ini kami tidak mempunyai informasi andal apa pun tentang perayaan-perayaan itu, mungkin karena cirinya yang sangat lokal. Harus dicatat, misalnya, bahwa perayaan Santo Georges/wali Hidrelez, yang jatuh pada tanggal 6 Mei, di mana-mana merupakan kesempatan kunjungan kolektif ke makam-makam wali, terutama ke pondok-pondok.

Seperti tempat keramat Islam lainnya, tempat-tempat ziarah utama dapat dikunjungi sepanjang tahun, baik secara individual maupun dalam kelompok-kelompok kecil, namun pada tanggal-tanggal tertentu peziarah dapat mencapai ribuan orang sekaligus[41]. Menarik diperhatikan bahwa

---

[40] Lihat Zenginê (1991).

[41] Menurut J. Swire (1937: hlm. 251-253) misalnya, setiap tahun, mulai tanggal 20 Agustus dan selama lima hari, pada kesempatan ziarah di Gunung Tomor, antara 8.000 sampai 9.000 orang pergi ke makam Abbas Ali. Di situ, mereka menyembelih domba-domba yang kemudian dikonsumsi di dekat pondok.

perayaan-perayaan itu jelas ditentukan menurut kalender Nasrani atau sesuai dengan pergantian musim. Hal itu menunjukkan warisan Nasrani dan pra-Nasrani dari ritus ziarah yang bersangkutan: contohnya tanggal 22 Maret, yaitu awal musim semi; tanggal 6 Mei, hari raya Santo Georges dan sekaligus awal musim panas; tanggal 15 Juni, sekitar 40 hari setelah hari raya Santo Georges di atas; tanggal 2 Agustus, hari raya Santo Elias; sekitar tanggal 20 Agustus, hari raya Bunda Maria; hari raya musim gugur, pada akhir pekerjaan pertanian musim panas; tanggal 8 November, hari raya Santo Demeter dan awal musim dingin; hari-hari raya itu adalah yang paling umum. Di pondok Demir Baba di daerah Deli Orman (Bulgaria) misalnya, ziarah kolektif diadakan empat kali setahun, pada empat saat yang bertalian dengan musim serta pekerjaan-pekerjaan pertanian:

> Pondok Demir Baba dapat dikunjungi kapan saja sepanjang tahun, menurut kebutuhan orang masing-masing. Kunjungan yang paling ramai adalah pada kesempatan perayaan tanggal 22 Maret, yaitu awal musim semi, tepat pada peringatan Empat Puluh Syuhada (Karbala); perayaan tanggal 6 Mei untuk Santo Georges; perayaan tanggal 2 Agustus, yaitu hari jadi Santo Elias; dan pada waktu musim gugur, perayaan akhir pekerjaan di ladang-ladang seusai musim panas. Pada keempat kesempatan itu kaum Alawiyyin (Syiah) dan pengunjung lainnya datang dari mana-mana. Pada kesempatan seperti itu kurban yang disembelih lebih banyak. Ziarah yang paling ramai adalah pada tanggal 2 Agustus dan, tidak begitu lama berselang, masih ada perayaan yang dihadiri oleh puluhan ribu orang.[42] (Y. Stefanov 1991, hlm. 31-32)

Warisan pra-Islam masih terlihat pada beberapa praktik ritual yang dilaksanakan pada kesempatan ziarah itu, seperti misalnya penembakan bedil pada waktu terbitnya matahari, setelah kunjungan ke goa Sari Saltik, di atas kota Kruja:

> Tempat keramat ini terletak dalam sebuah goa yang menghadap ke Barat, di sebelah kiri pemukiman penduduk. Para peziarah membuka sepatu dan turun ke goa melalui tangga batu. Sesampai di bawah, terlihat makam Sari Saltik dikelilingi oleh kuburan-kuburan lainnya di mana menurut Degrand darwis-darwis dikebumikan (...). Untuk kaum Bektasyi dari Albania, ziarah ini harus dilakukan paling sedikit sekali seumur hidup, dan untuk penduduk Kruja, sekali setahun. Peziarah tinggal di situ selama 24 jam; mereka datang pada sore hari, bermalam di situ (kemungkinan besar di rumah penduduk), minum *raki* (sejenis alkohol) dan pada saat matahari terbit, mereka menembakkan bedil. Ada hari khusus, yaitu Rabu, untuk kaum perempuan. Menurut sebuah

[42] Pada tahun 1970, bahkan ada kendaraan peziarah yang datang dari Turki; lihat Lory (1995, menurut Kornrumpf 1971). Rupanya mereka adalah orang etnis Turki dari Bulgaria yang beremigrasi ke Turki dan yang pulang untuk merayakan wali yang dari dulu mereka hormati.

> brosur pariwisata, ziarah yang jatuh pada tanggal 22 Agustus lebih ramai lagi. Dahulu, peziarah selalu membawa berbagai sumbangan ketika mengunjungi tempat keramat ini, yang merupakan salah satu tujuan ziarah yang terbesar untuk orang Bektasyi Albania (bersama-sama dengan ziarah ke Gunung Tomor). Tampaknya, makam ini tetap ramai setelah tahun 1945. (Clayer 1990, hlm. 338-339)

Menurut beberapa informan Bektasyi, acara ziarah besar di atas telah dilakukan kembali segera setelah jatuhnya rezim komunis di Albania (itu membuktikan peran yang dimainkan oleh tradisi ziarah ini) dan dilaksanakan pada tanggal 2 Agustus (yaitu pada hari jadi Santo Elias) tetapi kini orang tidak lagi menembakkan bedil. Harus juga ditekankan bahwa ziarah ini diyakini dapat menggantikan ziarah haji ke Mekkah untuk mereka yang tidak mampu melakukan pergi ke tanah suci Islam itu. Dengan demikian, makam itu merupakan sejenis “haj orang miskin”, seperti yang ada di daerah-daerah lainnya, terutama di Bosnia, di mana kompleks Ajvatovica dianggap sejenis “Mekkah kecil” (*mala Meka*).

Kita hanya mempunyai sedikit sekali informasi mendetil tentang urutan acara pada waktu ziarah. Seperti diketahui, umumnya ada arak-arakan, doa pada makam wali, kurban, acara makan daging binatang yang dijadikan kurban dan bahkan kadang-kadang pesta-pesta rakyat. Ada kalanya perempuan terpisah dari laki-laki, dan kita sering lihat orang Nasrani yang mengikuti acaranya untuk merayakan salah satu santonya pada kesempatan ini. Inilah misalnya informasi yang telah kita kumpulkan, walaupun tidak menghadiri upacara itu sendiri, tentang ziarah di makam Yusuf Dede (seorang sufi Khalwati di daerah Sytip, di Macedonia Yugoslavia):

> Makam ini berada di pinggiran desa Dorfulija, sebelum masuk desa di jalan menuju Sytip-Veles. Cungkup makam yang terletak di puncak bukit kecil ini, sekali lagi tidak lebih daripada sebuah rumah kecil yang dicat dengan kapur, tanpa keistimewaan arsitektural apa pun. Dalam cungkup, selain makam Yusuf Dede, terdapat benda-benda biasa lainnya: wadah air, permadani dan kulit domba; *teber* (sejenis senjata trisula) beberapa *levha* (gambar atau kaligrafi) yang dipajang di tembok dan kadang-kadang bertulisan nama Ali. Walaupun makam ini dirawat dengan baik, tidak ada yang istimewa padanya. Namun kesaksian pemandu kami membenarkan apa yang telah kami dengar tentang reputasinya: pada tanggal 7 Mei, yaitu hari jadi Santo Georges, ribuan orang, baik Islam maupun Nasrani, berziarah ke tempat ini. Ladang-ladang sekeliling penuh. Ada pegulat (*pehlivan)*, pedagang kecil yang menawarkan macam-macam barang dan lain-lain. Banyak perempuan mandul turut berziarah, karena konon paling lambat dalam dua tahun setelah mereka mengunjungi makam, masalah mereka diyakini akan terselesaikan. (Clayer & Popovic 1992, hlm. 34)

atau lagi, tentang makam Karadja Ahmed di desa Tekija, di Timur Laut Skoplje:

> Namun di tempat lain terdapat hal yang paling menarik, yaitu di bukit yang menghadap penyulingan minyak itu. Di situ terletak kuburan turkik lama; terlihat batu-batu nisan berserakan sana-sini, kadang-kadang berupa batu biasa tanpa tulisan apa pun yang terpancang di tanah ataupun setengah terkubur. Dari lereng bukit nampak desa di bawah, dan ketika hampir di puncak, kita melihat sebuah pohon dengan "daun-daun" berwarna-warni, yaitu potongan-potongan kain yang digantungkan di situ oleh para pengunjung makam. Pohon ini ada dalam ruangan berpagar seluas 2 x 4 m. Di dalamnya, dua buah batu nisan bertulisan dan memakai *tadj* (tutup kepala khas Bektasyi), yang satu terpancang di tanah dan yang lainnya bersandar pada pagar. Di depan pohon terlihat tiga buah batu yang menghitam akibat bakaran lilin; batu-batu itu diatur sedemikian rupa sehingga menjadi tempat untuk membakar lilin atau wadah untuk menampung pemberian uang sedekah. Tiga-empat meter di bawah pagar terlihat sebuah pintu kecil dari kayu, dengan bulu domba tersebar di sana-sini. Itulah tempat mempersembahkan kurban, yaitu tempat peziarah menyembelih domba.
>
> Orang Serbia dari Toplica yang mengantar kami mengatakan bahwa tempat ini sering ramai dikunjungi orang, terutama pada hari *Djurdjevdan* (hari jadi Santo Georges), yaitu pada tanggal 6 Mei. Hal itu berarti bahwa tempat ziarah ini masih sangat hidup dan dikunjungi baik oleh orang Islam maupun oleh orang Nasrani. (Clayer & Popovic 1992, hlm. 16-17)

Namun masih dibutuhkan studi kasus untuk memahami secara lebih cermat apa makna ziarah-ziarah itu di mata masyarakat Islam daerah Balkan (lihat di bawah ini pemerian ziarah ke Ajvatovica di Bosnia-Herzegovina).

Kesimpulan

Pada ujung kajian tentang tradisi ziarah ke makam wali Islam di Eropa Tenggara ini, nampaknya kami tidak perlu menarik kesimpulan, melainkan lebih tepat mengarisbawahi tiga hal yang nampak dengan jelas dari pembahasan di atas.

Yang pertama-tama harus ditekankan adalah penting dan langgengnya fenomena kewalian. Ada saja makam yang tetap berfungsi walaupun daerah pendukungnya telah kosong dari masyarakat Islam; di Albania, makam-makam dipugar segera setelah jatuhnya kekuasaan komunis—dan acap kali sebelum bangunan-bangunan religius lainnya[43]. Hal-hal seperti

---

[43] Di negara ini, kebanyakan tempat ibadah dibongkar atau dirombak pada zaman komunis, sehingga masing-masing kelompok agama harus membangunnya kembali; namun, baru dua tahun setelah kegiatan agama diizinkan kembali, tempat-tempat keramat Bektashi (gunung Tomor dan goa Sari Saltik di Kruja) sudah pulih

itu menandakan betapa berakar dan kuatnya tradisi ziarah ke makam wali itu. Tradisi tersebut, seperti telah kita lihat, pada umumnya terkait dengan kehidupan tarekat-tarekat, kendati batasnya jauh melampaui lingkungan anggota-anggota tarekat (sebagian besar wali adalah orang- sufi; makam sering terletak dalam atau di dekat pondok sufi).

Kemudian harus juga digarisbawahi pentingnya warisan Nasrani dan pra-Nasrani dalam tradisi ziarah itu: banyak tempat keramat Islam sesungguhnya adalah situs keramat pra-Nasrani dan/atau Nasrani yang sudah ada jauh sebelum penaklukan daerah Balkan oleh kesultanan Turki Usmani dan sebelum masuknya Islam di daerah itu; bahkan tanggal-tanggal ziarah mengikuti penanggalan matahari dan bukan penanggalan bulan Islam.

Akhirnya, pokok ketiga yang harus ditekankan, dan mungkin itulah pokok yang terpenting, bukanlah sekadar ketaksaan tempat ziarah, sebagaimana diungkapkan oleh F.W. Hasluck pada permulaan abad lalu dengan mengarisbawahi ciri campurannya (yaitu kehadiran orang Islam dan juga Nasrani), melainkan ketaksaan makna tersembunyi dari ritus ziarah yang dilaksanakan di situ. Di mata penduduk muslim tempat-tempat makam wali terkait dengan orang-orang suci yang konon berperan entah dalam proses penaklukan Turki Usmani, dalam islamisasi penduduk atau dalam penyebaran ajaran Islam di daerah-daerah yang bersangkutan. Bagi mereka, sebagai masyarakat yang minoritas di seluruh wilayah Balkan, tradisi ziarah merupakan lambang identitas dan lambang kejayaan religius dan etno-nasional. Akan tetapi, di mata penduduk Nasrani tempat-tempat ziarah ini bagaimanapun tidak mungkin bermakna seperti itu. Ketaksaan itu pada umumnya tidak terasa: pada waktu perayaan rakyat, setiap golongan merayakan walinya masing-masing; namun apabila ritus ziarah itu ditumpangi oleh kepentingan politik, maka ketaksaan itu pasti nampak kembali dengan jelas.

---

menjadi tempat ziarah lagi. Selain itu, di pondok-pondok yang mulai berfungsi, makam-makam (berikut wali yang dikebumikan, atau dikebumikan kembali di situ) memainkan peran yang sangat penting. Di Kryegjyshata (pusat utama Bektashi) di Tirana, sisa jenazah dari enam pemimpin yang telah secara berturut-turut memimpin kaum Bektashi dipindahkan, dengan upacara resmi, ke kompleks makam yang khusus dibangun untuk tujuan itu. Di ibu kota, makam seorang sufi perempuan bernama Dervish Hatixhe (wafat 1798), yang hingga kini tetap dianggap panutan humanisme (seperti Ibu Theresa, yang juga berwarga negara Albania), dan yang makamnya selalu diziarahi, "diresmikan" kembali pada akhir tahun 1992, dihadiri oleh instansi pemerintah dan instansi religius (lihat *Drita Islame*, 1/21, Tirana, Oktober 1992, hlm. 4, dan 1/23, November 1992, hlm. 3).

MAKAM AJVATOVICA DAN ZIARAH TAHUNANNYA

Nathalie Clayer dan Alexandre Popovic

Kami terdorong untuk membicarakan secara lebih panjang ziarah Ajvatovica, di Bosnia Herzegovina, karena berbagai alasan. Pertama, karena ziarah itu adalah yang paling terkenal di antara ziarah wali Islam di daerah yang bersangkutan pada zaman pasca-Turki Usmani (dan kemungkinan salah satu ziarah yang terbesar di kawasan Balkan pada umumnya). Kedua, karena ziarah itu telah dipulihkan perayaannya pada tahun 1990 dalam suatu situasi politik yang sangat khas, setelah terputus selama seluruh zaman komunis, yaitu selama lebih dari 40 tahun; dan akhirnya, karena ada dokumentasi yang menarik tentang kebangkitan itu.

Ziarah Ajvatovica[1]—suatu tempat yang terletak di dekat kota kecil Prusac (Ak Hisar untuk orang Turki Usmani), di Bosnia Tengah, sebelah barat kota Sarajevo—dilaksanakan secara tradisional setiap tahun, enam minggu setelah perayaan Santo George (Djurdjevdan), atau lebih tepat[2] pada hari Senin yang ketujuh setelah perayaan Santo George itu, yaitu di sekitar tanggal 15 Juni. Pada kesempatan itu berbondonglah peziarah yang datang dari seluruh daerah Bosnia-Herzegovina.

Asal ziarah itu terkait dengan suatu legenda mengenai tokoh legendaris Ajvaz Dede atau Ajvaz Dedo ("kakek Ajvaz") yang konon datang ke Bosnia pada waktu penaklukan Turki Usmani (pada waktu Sultan Mehmed II Fatih (Sang Penakluk), yaitu di sekitar tahun 1463), dan konon memainkan peran yang penting dalam islamisasi penduduk seluruh daerah itu, terutama di "lembah sempit" Uskoplje (*Usko polje* dalam bahasa Serbo-Kroatia)[3], yang membentang sepanjang Sungai Vrbas, dengan panjang 27 km dan lebar kira-kira 2 km, di antara Kota Gornji

---

[1] L. Grdjić-Bjelokosić (1901) menulis "Hajvatovača", sedangkan M. Hoermes (1888/1894) dan F. Babinger (1929) menulis "Ajvatica".

[2] Menurut L. Grdjić-Bjelokosić (1901, hlm. 39) dan N. Latić (1990, hlm. 8).

[3] Daerah ini, yang juga disebut Skoplje, hendaknya tidak dikelirukan dengan kota senama dari Macedonia.

Vakuf ("*vakf* atas", yang sampai pertengahan abad ke-19 disebut "Gornje Skoplje") dan Kota Donji Vakuf (*vakf* bawah, yang sebelumnya disebut "Donje Skoplje").

Mengenai legenda Ajvaz Dede, terdapat beberapa versi, seperti akan kita lihat di bawah. Alur ceritanya adalah sebagai berikut: pada waktu Ajvaz Dede tiba di Prusac, kota kecil itu belum memiliki sumber air, dan penduduk-penduduk terpaksa pergi ke sungai setiap hari dan mengangkut pulang airnya dengan susah payah. Di kaki Gunung Syuljaga, 6 atau 7 km dari kota, Ajvaz Dede menemukan di tengah hutan suatu mata air minum yang sangat baik. Namun posisi mata air itu sangat jelek, karena berada tepat di belakang sebuah batu besar yang menghalangi dibuatnya saluran ke kota. Maka, dia mengambil keputusan untuk bersembahyang subuh (*rani sabah*) di tempat itu selama 40 hari berturut-turut[4], dengan memohon kepada Allah agar batu besar itu dipecahkan. Pada hari ke-40, ketika masih nyenyak tidur sehabis sembahyang, dia melihat dalam impiannya dua biri-biri jantan, dengan tanduk besar, sedang beradu kekuatan satu sama lainnya…. Ketika dia bangun, tahu-tahu batu besar itu sudah terbelah.... Dengan memasang saluran air dari kayu dia berhasil mengalirkan air sampai ke kota[5]. Sumber air itu dinamakan "Ajvatovica" untuk mengenang jasa orang itu, dan ziarah tahunan pun dimulai. Tidak ada orang yang tahu kapan tepatnya ziarah itu dimulai, namun semua orang cenderung memundurkannya sejauh mungkin di masa lalu.

Menurut varian lain dari legenda ini, air tidak dialirkan oleh Ajvaz Dede ke kota Prusac sendiri, tetapi ke dalam benteng kota, justru ketika benteng itu dikepung oleh tentara-tentara Nasrani dan kaum muslimin di dalamnya terancam mati kekurangan air[6].

Sayangnya, setahu kami, tidak ada satu sumber Turki Usmani pun yang menyebut nama Ajvaz Dede dan ziarah ke Ajvatovica. Ketika Evliya Celebi, seorang musafir Turki Usmani terkenal dari abad ke-17, memerikan Rumelia Turki Usmani dalam tulisan yang tak tertandingi karena menarik dan tebalnya itu, dia tidak menyebut tokoh Ajvaz Dede, termasuk dalam bagian di mana dia mendeskripsikan perjalanannya di Kota Prusac. Dia menyebut adanya sumber air yang termasyhur itu, namun dia hanya mengatakan bahwa Melek Ahmed Pacha telah menyuruh orang membangun *sofa* (sejenis bangku), tanpa menyebut baik nama Ajvatovica maupun ziarah yang diadakan di tempat itu. Anehnya, ziarah itu juga tidak

---

[4] Versi-versi lain menulis 14 hari, tetapi kemungkinan besar hal itu merupakan suatu kesalahan, karena angka 40 mempunyai makna magis yang terkenal luas.

[5] Dž. Latić (1990, hlm. 12).

[6] Hoermes (1884, hlm. 279); Babinger (1929); dan Mazalić (1951, hlm. 157-158).

disebut dalam buku Antun Hangi yang terkenal itu tentang adat dan kehidupan kaum muslim di Bosnia-Herzegovina, yang terbit pada tahun 1900 di Mostar dan, dalam edisi bahasa Jerman, pada tahun 1907 di Sarajevo.

Sumber tertulis kontemporer yang dapat kami kumpulkan tentang ziarah Ajvatovica agak langka. Dapat diduga bahwa suatu penelitian sistematis tentang sumber-sumber yang tersedia di daerah itu, dan terutama sumber pers Islam (ataupun bukan Islam), akan dapat memberikan informasi yang lebih lengkap. Namun, penelitian serupa tidak mungkin dilakukan sekarang, sekurang-kurangnya di perpustakaan-perpustakaan Bosnia-Herzegovina, dan bahkan di perpustakaan-perpustakaan yang tersebar di seluruh daerah bekas Yugoslavia itu.

Sumber tertulis pertama tentang ziarah di atas muncul sedini tahun 1888. Tulisan itu disusun oleh Moriz Hoernes yang pada waktu itu menjabat sebagai direktur museum pertama di Sarajevo (*Zemaljski Muzej*), yang didirikan oleh pemerintahan kekaisaran Austria-Hungaria (setelah Bosnia-Herzegovina diduduki oleh negara ini pada tahun 1878, sesuai dengan klausul Kongres Berlin):

> Sumber air Ajvatica konon memancar dari batu di kota ini berkat doa seorang darwis dan berhasil menyelamatkan tentara-tentara di benteng yang terkepung dan terancam mati kehausan. *Beg-beg* dari lembah Skoplje (Uskoplje) berziarah ke tempat itu setiap tahun, pada tanggal 15, hari terjadinya karomah itu. Mereka berdoa, menyembelih kurban biri-biri muda, yang dagingnya kemudian dibagi-bagikan kepada fakir miskin di seluruh daerah itu.

Tiga belas tahun kemudian, Kuka Grdjić-Bjelokosić (1857-1918) dari Mostar, yang mengumpulkan cerita-cerita rakyat Bosnia-Herzegovina, menerbitkan sebuah buku kecil yang penting[7] di mana dia menceritakan pengalamannya pada acara ziarah Ajvatovica yang dia ikuti sendiri pada tahun 1898. Inilah terjemahan yang hampir lengkap dari pengalaman tersebut:

> **Hajvatovaća atau Ka'bah orang miskin**. Menurut saya, kaum muslim Bosnia tidak mengunjungi satu tempat pun, biar masjid, pondok sufi, atau makam keramat, dalam jumlah yang lebih besar atau dengan kekhidmatan yang lebih dalam daripada yang mereka lakukan di batu "Hajvatovača". Hajvatovača (terletak) pada suatu tempat dengan jarak dua jam (jalan kaki) di Barat Daya kota kecil Donji Vakuf dan satu jam dari desa Prusac. Prusac memainkan suatu peranan yang penting dalam gerak otonomi Bosnia, seperti pada periode awal dominasi Turki Usmani. Benteng Prusac kini

[7] Grdjić-Bjelokosić (1901).

tinggal puing-puingnya, namun masih ada beberapa tembok yang relatif utuh. Benteng tersebut menurut informan setempat, dibangun oleh Kaisar Stanislav Yang Kuat (Dusyan Silni)....

Konon, menurut cerita rakyat setempat, seorang *beg* bertempat tinggal di Prusac. Dia mempunyai seorang pelayan yang berasal dari Kota Ivaz, di Asia Kecil. Pelayan itu bertugas mengumpulkan kayu bakar, tetapi setiap kali dia pergi untuk mencari kayu bakar itu, dia lama sekali baru kembali. Pada satu hari, sang *beg*, yang sudah tidak sabar lagi, membuntutinya. Setelah mengumpulkan kayu, sang pelayan mendekati semak belukar, dan berwudu (*abdest*). Setelah selesai berwudu, dia bersembahyang, dan seusai rekaat pertama, dia bangun sambil berteriak "Aman, aman, aman". Kemudian dia meneruskan sembahyangnya. Kemudian, seusai rekaat kedua, dia bangun lagi dan mulai berteriak, "Aman, aman, aman". Dia juga berteriak dengan cara yang sama setelah rekaat ketiga dan akhirnya menyelesaikan sembahyangnya dengan tenang. Sang *beg* kaget menyaksikan adegan di atas. Yang paling mengherankan baginya adalah air yang dipakai sang pelayan untuk berwudu, karena setahu dia di tempat itu tidak pernah ditemukan air. Ketika sang pelayan pulang ke rumah majikannya, sang *beg* mulai menanyainya. Akhirnya, melihat bahwa pelayan tidak mau berterus terang, dia membuka kartu dan mengatakan kepadanya bahwa dia telah menyaksikan semua yang dilakukannya di gunung pada hari itu. Sadar bahwa majikannya sudah tahu semua, pelayan tadi berkata, "Sejak saya bekerja dengan tuan, saya beribadah (*ibadet*) di tempat itu. Mula-mula tidak ada air, namun Allah Maha Pengasih dan Dia memberi saya air. Ketika saya bersembahyang di situ, saya dapat melihat bagaimana keadaan Islam di seluruh dunia. Hari ini saya melihat bala tentara kami berperang melawan kaum kafir, dan kaum kafir itu sedang memukul mundur tentara kami. Itulah sebabnya setelah rekaat pertama saya bangun dan berkata, 'Aman'. Pada waktu itu Allah yang Maha Pengasih membantu kami dan tentara kami memukul mundur kaum kafir. Tetapi, ketika saya sedang melakukan rekaat kedua, sekali lagi kaum kafir sedang unggul di peperangan; maka saya bangun lagi untuk mengucapkan 'aman', dan sekali lagi pihak kami unggul. Demikian pula pada waktu rekaat ketiga; saya bangun lagi untuk berteriak 'aman' untuk ketiga kalinya; Allah Yang Maha Pengasih kembali memberikan bantuannya dan pada akhirnya pihak kami memenangkan pertempuran dan memusnahkan kaum kafir."

Mendengar kisah itu, *beg* berbangga mempunyai orang yang sesaleh itu di rumahnya. Dia memberikan kepadanya bermacam-macam bantuan yang tak terhingga banyaknya dan mulai memanggilnya dengan sebuah nama yang diambil dari tempat kelahirannya, Ivaz-Baba ("Si Tua dari Ivas"), nama yang kemudian dipopulerkan oleh masyarakat menjadi Hajvaz, dan batu di mana dia bersembahyang diberi nama 'Hajvatovaca'. Karena Prusac masih kekurangan air pada waktu itu, *beg* mempunyai gagasan menyalurkan air dari tempat Ajvaz Baba berwudu ke kota; tetapi, sekitar empat ratus langkah dari mata air itu, ada sebuah batu yang merintangi

jalan, dan air tidak bisa disalurkan seperti dikehendaki. Pada satu hari Ajvaz Baba menghilang dari istana (*konak*) *beg* dan tidak pulang sebelum 40 hari. Penduduk melihat dia di atas atau di sekitar batu itu, tetapi ketika mereka melaporkan hal itu kepada *beg*, yang terakhir ini tidak berbuat apa-apa, karena dia sudah kenal Ajvaz Baba sebagai orang yang saleh dan dia tidak ingin mengganggunya. Maka Ajvaz Baba bersembahyang di tempat itu selama 40 hari lamanya, dan Allah Yang Maha Pengasih pada akhirnya memberikan karunia yang diharapkan: ketika dia sedang bersembahyang subuh (*sabah*) pada hari ke-40, batu besar itu meledak dan suatu jalan besar serta merta terbuka untuk menyalurkan air. Ajvaz Baba, dengan penuh kegembiraan, bersyukur kepada Allah dan mendatangi sang *beg* untuk menyampaikan kepadanya berita yang baik itu. *Beg* pun lalu menyalurkan air melalui tempat itu dan membangun tujuh air mancur di Prusac. Beberapa di antaranya masih ada di Prusac sampai sekarang.

Sebelum meninggal Ajvaz Baba mengatakan bahwa mayatnya tidak akan busuk, kecuali telinga sebelah kanan. Telinga itu akan membusuk, katanya, karena dia telah menikmati musik (*çalgi*) dengan telinga itu, dan musik adalah ciptaan setan (*seytan*). Ajvaz Baba dikebumikan di Prusac, 200 m di sebelah kiri jalan yang menghubungkan masjid besar dengan air mancur. Di makamnya tidak ada tulisan.

Panjang belahan pada batu yang disebut dalam cerita itu sekitar 50-60 meter dan lebarnya 3 atau 4 meter tergantung pada tempatnya. Kini, setiap tahun, batu dan mata air itu menjadi tempat berkumpul orang-orang Islam dari seluruh Bosnia, pada hari Senin ketujuh setelah hari Djurdjevdan (hari Santo George) bagi penduduk Serbia yang Ortodoks itu. Di samping orang Islam, banyak juga peziarah dari agama-agama lainnya, yang datang sekedar untuk tahu. Ketika saya menghadiri perayaan itu pada tahun 1898, terkumpul di Hajvatovaca sekitar 4.000 jiwa, dan kami dapat mengetahui dari mana mereka datang menurut urutan *hodja* (pemuka agama) yang bersembahyang. Pada ziarah Hajvatovac lazimnya orang membawa bendera. *Hodja* berjalan di dekat panji-panji di samping murid-murid tertua dari *mekteb*; di belakangnya menyusul semua orang dari tempat yang sama. *Hodja* berjalan sambil berdoa dan anak-anak berteriak, “Amin”. Sekitar setengah jam sebelum mencapai Hajvatovaca, di tempat yang disebut ‘Han yang lapar’ (*kod gladnog hana*)[?], semua pembawa panji-panji berkumpul sebelum pergi sambil berlari. Hodja, pemegang panji-panji yang tiba paling awallah yang pertama berdoa; kemudian yang lain-lain menurut urutan kedatangan. Pada ziarah tahun itu terdapat 27 panji-panji. Pada malam Senin, banyak orang berkumpul di Hajvatovaca. Mereka membangun gubuk dan mendirikan tenda untuk bermalam, sedangkan daging dipanggang di sekitarnya. Pada hari Senin, sebelum jam 8 pagi semua kesibukan sudah selesai dan orang-orang berkumpul. Pada waktu itulah mulai upacara yang sesungguhnya. Pembawa panji-panji berbaris di belahan batu; di dekatnya *hodja* berjajar dan anak-anak mengambil tempat. Tempat lain di belahan batu diduduki peserta lainnya sedangkan orang-orang tersisa bersebaran di

> sekitarnya. Ada banyak orang yang memanjat pohon-pohon cemara agar dapat melihat dan mendengar dengan lebih baik. Setelah mereka semua berbaris dengan rapih, seorang *hodja* menyampaikan khotbah (‘vaz’) panjang. Setelah khotbah itu selesai, seorang *hodja* lainnya mengucapkan ayat *Istifal*[8] (doa tobat). Selama khotbah dan doa itu para hadirin diam, tenang dan khusuk. Kemudian 25 *hodja* membuat pemberkatan dengan urutan sebagai berikut: *hodja* Prusac, *hodja* Donji Vakuf I, *hodja* Donji Vakuf II, ... Selama masing masing *hodja* berdoa, orang-orang menggumamkam “amin, amin, amin”. Kemudian, ketika *hodja* menutup doanya berkumandanglah suatu “amin” yang keluar dari mulut keempat ribu hadirin dan bunyinya bergaung-gaung di batu-batu dan lereng-lereng pegunungan ini. Setelah *hodja-hodja* selesai berdoa, semua peserta keluar dari batu terbelah itu dalam arak-arakan besar, masing-masing di belakang benderanya. Mereka mengucapkan doa syukur dengan suara lantang, sementara anak-anak dan yang lain berteriak, “amin”. Setelah arak-arakan itu selesai, para peziarah muslim itu berpisah satu sama lainnya dan bersembahyang tiga *rekaat*; ada yang di dalam belahan dan yang lain di sekitar batu atau mata air. Pedagang-pedagang juga menghadiri upacara ini dan mereka menyajikan macam-macam barang-barang kecil yang dibeli dengan senang hati oleh hadirin sebagai souvenir dari ziarah mereka ke Hajvatovaca. Terdapat berbagai hidangan dan terutama daging panggang, buah-buahan dan kopi. Pengemis juga hadir, yang datang dari tempat-tempat sejauh Bosnia dan Dalmatia, dan hal itu menunjukkan betapa murah hati saudara-saudara kita, kaum muslimin. Walaupun mereka berjumlah kira-kira 400 orang, saya sendiri melihat paling sedikit 2 *okka* (kira-kira 2,5 kg) *krajcara*[9] di depan pengemis yang paling berat cacat badan atau cacat mukanya. Pada sekitar jam 11.00 orang sudah mulai pulang. Saya meninggalkan tempat bersama dengan seorang muslim tua, dan dalam percakapan kami, antara lain dia berkata kepada saya, “Tempat ini adalah Ka’bah si miskin. Si miskin tidak dapat pergi ke Mekkah, maka dia datang ke Hajvatovaca, karena ziarah ini dihitung pahalanya seperti perjalanan ke Ka’bah yang sebenarnya”. Saya yakin bahwa orang tua itu benar, karena sepulang dari perjalanan ini, teman-teman saya mulai memanggil saya ‘Hadzi (Haji) Luka’[10].

Tujuh tahun kemudian, pada tahun 1908, kami mendapat informasi baru tentang ziarah Ajvatovica dalam manuskrip sebuah tesis yang dipertahankan pada tahun 1909 di Vienna oleh salah seorang sejarawan Islam yang pertama dari Bosnia-Herzegovina, Safvet-beg Bašagić yang terkenal itu, di mana kita dapat membaca:

---

[8] Barangkali dimaksudkan *istigfar* (catatan penerjemah).
[9] Uang receh.
[10] “Tahun lalu saya menulis tentang topik ini secara lebih singkat dalam surat kabar Jerman *Bosnische Post*”. (Catatan penulis asli.)

> Tidak jauh dari Prusac terdapat Ajvatovica, tempat dikebumikan Ajvaz Dede[11], yang telah mengislamkan *zupa* (daerah yang dipimpin oleh seorang *župan*) Skoplje. Di atas kuburannya Kafi[12] membangun sebuah bangunan (*turbe*) yang pantas untuk orang sebesar dia dan menarik perhatian rakyat pada jasa-jasa syekh yang tersohor itu. Sejak zaman itu, kaum muslim dari daerah Skoplje dan kota-kota sekitarnya berziarah ke Ajvatovica dan membuat suatu perayaan besar-besaran di sana. Ketika pergi ke sana, atau waktu kembali, pada umumnya orang mengunjungi makam Kafi. (Bašagić 1908, hlm. 95-96)

Kira-kira dua puluh tahun kemudian, dalam sebuah artikel yang disebut "Prusac, das Bosnische Mekka", ahli kebudayan dan bahasa Turki, Franz Babinger yang terkenal itu mengutip tulisan M. Hoernes di atas dengan mengembangkannya:

> Jumlah peziarah yang setiap tahun mendatangi makam Kjafi pasti sangat tinggi. Tetapi, selain makam itu, Prusac memiliki banyak makam yang populer di kalangan muslimin. Misalnya *beg-beg* yang tinggal di lembah Skoplje berziarah setiap tahun, pada tanggal 15 Juni, hari karomah (yang dilakukan Ajvaz Dede), ke mata air Ajvatica yang konon timbul sebagai hasil dari doa seorang darwis. Munculnya air itu membangunkan kembali semangat serdadu benteng yang pada waktu itu dikepung oleh tentara Nasrani dan menderita kekurangan air. Orang-orang sering datang untuk berdoa di situ, mereka menyembelih domba-domba muda, yang dagingnya kemudian dibagi-bagikan kepada fakir miskin daerah itu. Kini, bisa saja tradisi yang bagus ini menghilang, karena sejak dikeluarkan apa yang disebut landreform di Yugoslavia, pemilik tanah, yang dahulu sangat kaya, dilucuti semua tanah mereka dan mereka kini amat miskin. Akibatnya jumlah *beg* yang mampu mempersembahkan kurban domba pasti akan kian berkurang. (Babinger 1929, hlm. 126)

---

[11] Ini jelas salah tulis. Ajvaz Dede tidak dimakamkan di Ajvatovica, tetapi di kota Prusac sendiri. Dapat dicatat bahwa kutipan yang sama didapatkan di bagian tentang Hasan Kafi dalam terjemahan Serbia-Kroatia tesis Safet-beg Basăgič yang dua kali terbit di Sarajevo, pada tahun 1912 dan 1986. Mungkin saja S. Basăgič mendengar tentang legenda Ajvaz Dede (dan ziarah Ajvatovica) hanya beberapa waktu sebelum menulis naskahnya, karena baik dalam bukunya terbitan 1900 (S.B. Bašagić-Redžpašić 1900) maupun dalam catatannya tentang Hasan Kafi (hlm. 198-200) legenda itu tidak disebut sama sekali.

[12] Tentang tokoh Hasan Kafi (wafat 1616), lihat paragraf tentang "Kategori Wali" dalam artikel kami di atas.

Tokoh Ajvaz Dede dan ziarah Ajvatovica disebut kemudian, pada tahun 30-an, pada tiga kesempatan: pertama—sekali lagi—oleh Bašagić (1931:15), yang menulis tentang Hasan Kafi dan kota Prusac, "Kaum muslimin dari daerah-daerah sekitarnya, sampai kini, masih berziarah ke Ajvatovica untuk mengunjungi makam-makam Ajvaz Dede dan Ćafi ef."[13]; kemudian disebut oleh Tihomir R. Djordjević, etnolog Serbia yang termasyhur itu, yang mengacu secara panjang lebar kepada kutipan Bašagić di atas, dan juga menambah satu kutipan yang kurang terkenal dari majalah Karadžić—yang turut dia dirikan[14]; akhirnya disebut pula oleh etnolog perempuan Jerman Else Krohn, yang ketika membicarakan makam Ajvaz Dede di Prusac (dia menulis "Brusac") mencatat bahwa makam itu dipugar pada tahun 1930 atau 1931; dia juga memberikan versi legenda yang sedikit berbeda, namun tidak menyinggung sama sekali ziarah Ajvatovica[15].

Sebagai penutup, haruslah dicatat bahwa, 17 tahun kemudian, jadi setelah Perang Dunia II, seorang pakar Bosnia Zaman Pertengahan, Djoko Mazalic, menerbitkan satu-satunya monografi yang ada tentang Kota Prusac. Dia memberikan kedua versi pokok dari legenda Ajvaz Dede, namun dia tidak memberikan informasi apa pun tentang ziarah Ajvatovica, yang dikenakan larangan pada waktu itu [16].

Mari kita coba merangkum secara singkat informasi-informasi tentang ziarah itu sampai pertengahan abad ke-20: ziarah itu bersifat tahunan, dan jatuh kira-kira pada tanggal 15 Juni; diadakan acara

---

[13] Itu pun sebenarnya tidak tepat karena kedua makam itu terletak di Prusac, bukan di Ajvatovica yang tujuh kilometer jauhnya dari kota itu. Bagaimanapun, kerancuan ini kemungkinan besar berasal dari kenyataan bahwa yang dipandang sebagai ziarah Ajvatovica bukan sekadar kunjungan ke mata air, tetapi kunjungan ke beberapa tempat suci yang terletak di Prusac sendiri, di antaranya makam-makam Hasan Kafi dan Ajvaz Dede, sebagaimana akan kita lihat nanti. Tentang *türbe* Ajvaz Dede pada khususnya, lihat catatan Dj. Mazalic (1951: 180) sebagai berikut: "*Türbe* Ajvaz Dede adalah sebuah bangunan kecil Bosnia tanpa daya tarik luar yang khas dengan atap kayu dan makam yang biasa. Ia dibangun pada awal abad ke-17 (Kjafi) tetapi sering diperbaiki, sehingga dapat dikatakan telah dipugar seluruhnya dari waktu ke waktu. *Türbe* tersebut berada di Prusac, kira-kira seratusan langkah di selatan masjid Hajdar Ćehaja. Itulah sebabnya pernyataan Bašagić bahwa Ajvaz Dede dikubur di Ajvatovica, tidak jauh dari Prusac, bukan saja aneh tetapi juga keliru, karena sudah menjadi pengetahuan umum bahwa Ajvatovica terletak tujuh kilometer dari Prusac, sedangkan *türbe* Ajvaz Dede berada di Kota Prusac sendiri."

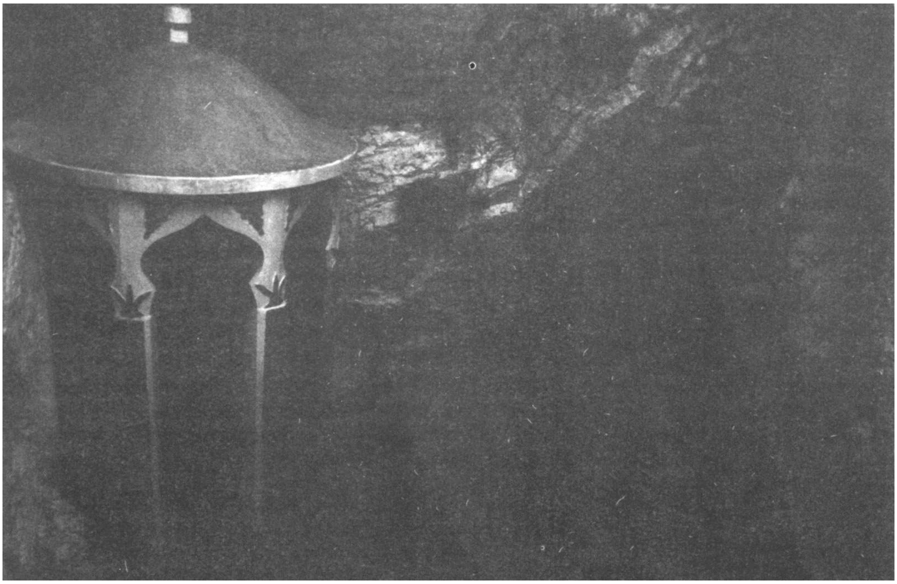
[14] Lih. Djordjević (1984, bab 3, hlm. 142).

[15] Krohn (1934, hlm. 9-10).

[16] Mazalić (1951: 157-158, 167, 170, 177, 180).



Keramat Sari Saltik. Tempat kurban.



Keramat Sari Saltik. Pondok sufi dala gua.

sembahyang di sekitar mata air, dan domba-domba disembelih untuk kemudian dimakan di tempat; ribuan orang menghadiri ziarah ini (sekitar 4.000 pada tahun 1898); pada kesempatan itu peziarah juga mengunjungi, entah pada waktu pergi ke tempat ziarah itu atau sepulang dari situ, makam-makam Hasan Kafi dan Ajvaz Dede. Namun, seperti akan terlihat di bawah, sesungguhnya tersedia informasi yang jauh lebih mendetail tentang ziarah sebagaimana diadakan sebelum tahun 1941 itu, dan terutama beberapa artikel yang terbit belakangan ini dalam pers Islam lokal, pada kesempatan acara ziarah itu dipulihkan.

Ziarah Ajvatovica dilarang pada tahun 1947 oleh pemerintahan komunis, tetapi diizinkan kembali pada 1990. Yang menarik untuk dilihat adalah bagaimana perayaan yang baru diizinkan kembali ini ditumpangi oleh kepentingan politik dari instansi religius tertinggi Islam "eks-Yugoslavia" itu. Ziarah itu memang dilaksanakan dalam suatu konteks yang serba "panas" dan serba tegang, tepat menjelang meletusnya perang saudara di Bosnia-Herzegovina pada tahun 1992, yang telah menyusul, seperti diketahui, perang saudara yang meletus di Kroatia pada tahun 1991.

Berdasarkan informasi yang disajikan oleh *Preporod*, surat kabar religius Islam Yugoslavia terpenting yang terbit di Sarajevo[17], ziarah Ajvatovica tampak sebagai upacara besar rakyat, yang direncanakan, dan yang proses persiapannya berlangsung tahap demi tahap, walaupun sangat cepat. Tujuannya terkait dengan tiga tema utama yang digaungkan untuk memperkuat kohesi "sakral" masyarakat Islam setempat, yaitu: (1) tema masuknya Islam melalui penyerangan Turki Usmani—penyerangan di mana, seperti kita lihat di atas "menurut cerita rakyat", sejumlah wali lokal mengambil bagian, seperti Ajvaz Dede sendiri; (2) tema Islamisasi penduduk pribumi—pada kesempatan ini dikeluarkan teori "Islamisasi massal dan serentak dari pengikut sekte Bogomil Bosnia", yang konon sudah tiga ratus tahun terpisah dari masyarakat Nasrani sekitarnya, baik Nasrani Ortodoks maupun Nasrani Katolik; sejak Basagic, teori itu terus digembar-gemborkan, tanpa didukung sumber historis yang andal, oleh banyak sejarawan dan sejarawan gadungan Islam dari Bosnia-Herzegovina[18]; (3) tema kelestarian dari ziarah Islam ini, yang konon

---

[17] *Preporod*, *Islamske informativne novine* ("Kebangkitan, Jurnal Informasi Islam").

[18] Sesungguhnya tidak ada dokumen historis yang membuktikan bahwa sekte Bogomil diislamkan serentak di Bosnia-Herzegovina. Di daerah itu, seperti di tempat-tempat lain, Islamisasi sebenarnya berlangsung sedikit demi sedikit. Tentang hal itu lihat B. Djurdjev (1960); N. Filipović (1960); A. Handžić (1970), A. Popovic (1986b, hlm. 255-256).

dimulai (tanpa data historis andal juga) pada waktu kematian Ajvaz, yaitu pada akhir abad ke-15 atau awal abad ke-16.

Mari kita lihat, tahap demi tahap, bagaimana operasi pemulihan ziarah ini dilakukan oleh instansi tertinggi dari masyarakat muslim eks-Yugoslavia itu.

Semua dimulai dengan penerbitan suatu artikel Dzčmaludin Latić di harian *Preporod* (no. 8/472, tanggal 15 April 1990), di mana dia mengenang ziarah Ajvatovica sebagaimana masih dilakukan di antara Perang Dunia I dan II. Tulisan itu terbit dengan judul "Ajvatovica. Apakah tiba saatnya menghidupkan kembali tempat berdoa[19] yang paling kuno dan paling terkenal dari kaum muslim Bosnia-Herzegovina?", lengkap dengan dua foto yang bagus zaman itu[20]. Artikel ini cukup menarik. Dikisahkan legenda Ajvaz Dede, sejarah kota Prusac, riwayat hidup Hasan Kafi, pemerian kota itu oleh Evliya Çelebi, penaklukan Bosnia dan islamisasi penduduk, dengan tambahan bahwa Ajvaz Dede ditugaskan oleh Sultan untuk mengislamkan daerah-daerah itu dan lain-lain.... Tercantum juga berbagai detil kecil lainnya, seperti bahwa Ajvatovica disebut "Ka'bah kecil" atau bahwa, menurut beberapa sejarawan Islam setempat, Ajvaz Dede sesungguhnya adalah seorang pengikut Bogomil yang kemudian memeluk Islam, sedangkan menurut yang lain dia menyertai Sultan pada waktu penyerangan tahun 1463. Disebutkan juga bahwa ziarah Ajvatovica, yang diikuti oleh kaum muslim seluruh daerah Prusac "sampai ke Sarajevo", diadakan antara zaman Ajvaz Dede sampai dua tiga tahun setelah Perang Dunia II, ketika "Kekuasaan Rakyat" mengeluarkan larangan atas perkumpulan penduduk seperti itu.... Dalam tulisan yang sama, penulis bertanya, dengan nada yang pura-pura polos, "Mengapa mereka melarang kita mengadakan ziarah ke Ajvatovica?", seakan-akan dia sendiri tidak tahu kondisi yang berlaku pada Yugoslavia zaman Tito pada umumnya. Dan dia melanjutkan:

---

[19] Seperti sering terjadi tahun-tahun terakhir ini, pendukung "pengislaman kembali" masyarakat Bosnia berusaha menciptakan istilah-istilah baru yang maunya khas Islam, seperti di sini istilah *dovište* (tempat ibadah) atau *dova* (doa).

[20] Pada foto pertama kita dapat melihat suatu iring-iringan laki-laki, didahului oleh seorang penunggang kuda (mungkin imam dari *džemat,* jemaat) sedang memanjat jalan menuju Ajvatovica. Salah seorang yang berada di bagian depan membawa panji. Pada foto kedua terlihat sekitar tiga puluh orang sedang beristirahat di Ajvatovica sendiri, sebagian duduk, sebagian berdiri. Di antara mereka, dapat dikenali penulis Islam Bosnia yang terkenal Edhem Mulabdić (1862-1954), yakni pengarang novel pertama sastra lokal yang ditulis dalam bahasa Serbo-Kroatia dengan judul *Zeleno buzenje* ("Gumpalan Tanah Hijau").

> Kakek-kakek dan nenek-nenek kita telah melakukan ziarah terakhir ke Ajvatovica ketika mereka masih pemuda dan pemudi. Mereka kini meninggal satu demi satu tanpa diberikan kesempatan untuk melontarkan *tekbir* (Allahu Akbar), dan untuk mengucapkan *ilahi* dan doa-doa lainnya baik di makam Ajvaz Dede maupun di mata airnya, baik di Prusac maupun di bukit-bukit yang menjulang tinggi di atas kota ini. Tetapi, siapa tahu, mungkin kini terbuka lagi kesempatan bagi mereka untuk pergi ke sana.... Mungkin sedini tahun ini, apabila memang demikian kehendak Allah.

Betapapun menariknya informasi di atas, yang lebih menarik lagi bagi kita adalah pemerian ziarah-ziarah itu pada masa lalu. Kita membaca, misalnya, atas judul "*tekbir* dan panji" (*tekbiri bajraci*):

> Beberapa hari sebelum ziarah Ajvatovica, para pengunjung (*musafir*) mulai berdatangan di Prusac. Mereka mengunjungi masjid, makam Ajvaz Dede dan Hasan Kafi, serta menara-menara putih dan kubu pertahanan dari benteng. Kebanyakan di antaranya tiba pada hari Minggu, menjelang ziarah Ajvatovica, yang jatuh pada hari Senin. Iring-iringan pengunjung, yang disebut "*dova*" itu (jamak "*dove*") datang berkelompok dari mana-mana, Karaula, Bila, Vinac, Privor.... Setiap kelompok diantar imam dari *džemat* (jemaat) sendiri. Mereka mengucapkan *ilahi-ilahi* yang dibalas dengan *amin-amin* oleh semua hadirin. Setiap iringan, setibanya di depan masjid Handanaga, menaruh benderanya di tempat itu dan kemudian menyebar ke pesanggrahan-pesanggrahan (*konak*) di sekitarnya. Pemuda dan pemudi saling taksir (*asyikuju*), sementara di masjid Handanaga orang membaca *mevlud* (maulid) dan mendengarkan khotbah (*vaz*).
>
> Pada subuh hari Senin, semua kelompok serta peziarah lainnya meninggalkan Prusac menuju Ajvatovica. Setiba di tempat yang disebut "Han" itu, mereka berhenti sebentar untuk membentuk arak-arakan baru, karena di situ juga berkumpul iring-iringan (*dove*) dari jemaat sekitarnya; setelah itu mereka berjalan kembali, dipimpin oleh imam-imam dari Prusac. Ketika mencapai batu Ajvaz Dede, yang pertama masuk adalah imam dari masjid Handanaga, karena dialah yang bertugas menjaga makam Ajvaz Dede; kemudian menyusul semua imam Prusac lainnya.
>
> Para penunggang kuda mengelilingi batu besar dan membiarkan kuda-kuda di padang. Setelah semua peziarah berkumpul dalam batu terbelah Ajvaz Dede itu, para hafiz (orang yang hafal al-Qur'an di luar kepala) mulai membaca surat al-Fath, dan para hadirin membalas dengan "*amin*". Dahulu, setiap imam berdoa di situ; kemudian diganti oleh doa bersama. Pada tahun 30-an abad (ke-20) ini, para pengkhotbah utama (*bas-vaiz*) dari *Ulema i medžlis* berkhotbah di situ. Ketika khotbah dan sembahyang selesai, *ilahi* diucapkan dan orang-orang pergi ke mata air Ajvaz Dede sebelum minum dan melanjutkan pesta di padang. Setelah sembahyang tengah hari, orang bebas pergi ke mana pun (*kud koji, mili moji*). Almarhum kakek saya pernah menceritakan bahwa orang Privor tinggal di Ajvatovica (dia berkata "Hajvatovica") selama beberapa hari, sebagian sebelum, sebagian sesudah

> zikir. Demikianlah berlalu suatu zaman yang ditandai ketaatan beragama (*tako je minuo jedan pobožni vakat*).

Artikel ditutup dengan usulan dari redaksi surat kabar *Preporod* (tentunya dengan dukungan instansi religius Islam dari Prusac dan Donji Vakuf) untuk memulihkan acara ziarah Ajvatovica sejak tahun itu, "untuk menghidupkan kembali tempat ziarah kita yang paling kuno".

Usulan itu tentu saja diterima dalam rapat Pimpinan Masyarakat Islam (*Rijaset Islamske Zajednice*) pada tanggal 9 Juni 1990. Dalam *Preporod* 12/475 tertanggal 15 Juni 1990, halaman 3, kita membaca pengumuman berikut, berjudul "Kenetralan Politik Masyarakat Islam" (Politička neutralnost Islamske zajednice):

> Para anggota biro Pimpinan telah menerima dengan senang hati usul Mesyihat Sarajevo untuk mengikutsertakan Pimpinan dalam pembangkitan kembali perayaan ziarah Ajvatovica, tempat ziarah kita yang terkuno, yang telah dinyatakan terlarang 40 tahun yang lalu tanpa alasan yang benar dan tanpa keterangan. Pada perayaan mendatang pemangku tugas *Reis-ul-ulema*, Hadzi Jakub ef. Selimoski[21] akan angkat bicara.

Ziarah Ajvatovica pada akhirnya pulih pada bulan Juni 1990, dan dalam surat kabar *Preporod* (No. 13/476 tertanggal 1 Juli 1990, hlm. 1, 8, 9) terdapat dua artikel yang penuh informasi tentang hal itu[22]. Yang pertama, berjudul "Ajvatovica bebas untuk kedua kalinya" ditulis oleh Nedžat Latić; yang kedua, dengan tanda tangan F.F., adalah kutipan pidato *Reis-ul-ulema* dan berjudul "Akan ada ziarah Ajvatovica untuk kaum perempuan juga, *insya Allah*", dicantumkan juga berbagai ucapan terima kasih kepada pengurus dan hadirin[23], serta delapan foto[24].

---

[21] Dapat dipertanyakan mengapa M. Jakub ef. Selimoski dipanggil di sini "pemangku tugas *reis-ul-ulema*" dan bukan "*reis-ul-ulema*" saja.

[22] Dalam majalah resmi masyarakat Islam Yugoslavia, kita mendapatkan juga suatu laporan tentang pemulihan ziarah Ajvatovica. Laporan itu hanya ringkasan salah satu dari kedua artikel itu (kadang-kadang dikutip kata demi kata), yaitu artikel N. Latic (lihat A. Kadribegović 1990, hlm. 72-74).

[23] Patut dicatat ucapan terima kasih yang dialamatkan kepada "tetangga-tetangga Ortodoks dan Katolik yang telah membuka pintu mereka untuk menyambut berbagai bis dan mobil para undangan kami; dan juga kepada polisi yang sangat kompeten, betul-betul sebagai polisi rakyat...".

[24] Foto tersebut memperlihatkan kerumunan manusia pada beberapa tahap ziarah: di Prusac, di jalan menuju Ajvatovica, dan di Ajvatovica sendiri. Kita melihat penunggang kuda pembawa panji-panji dan imam-imam yang menyertai *Reis-ul-ulema*.

Teks N.L. adalah yang terpanjang dan terpenting. Nada tulisan ini tergambar dengan baik dalam "pengantarnya" yang kami merasa perlu mengutipnya secara lengap di bawah ini:

> Empat abad yang lalu[25], leluhur-leluhur kita menyambut Ajvaz Dede dan pendakwah-pendakwah Islam lainnya di antara mereka dan menerima agama Islam sebagai suatu pembebasan. Kenangan doa-doa Ajvaz Dede hidup di kalangan rakyat kami selama 400 tahun. Setiap tahun, pada hari Selasa ketujuh (sic!) sesudah hari raya Djordjevdan, para muslimin, sambil mengucapkan tekbir dengan hangat, melakukan ziarah ke mata air Ajvaz Dede. Tetapi pada tahun 1947, para pelopor "Manusia Baru" itu, mengancam kita dengan pentung, bedil, dan penjara mereka, telah melarang kita mengadakan ziarah ke batu dan mata air Ajvaz Dede ini. Tradisi ini, yang terputus selama empat puluh tiga tahun, baru dipulihkan pada tahun 1990. Dengan demikian, daerah ini, masyarakat ini serta tempat ibadah ini menjadi merdeka kembali. Bukankah waktunya sudah tiba untuk menghidupkan kembali semua tempat berdoa lainnya di Bosnia?

Penulis meneruskan dengan gaya, nada dan kehangatan yang sama. Seperti pada artikel dari tahun sebelumnya, kita mendapatkan dalam artikel ini dua jenis informasi: pertama, suatu penjelasan ulang tentang sejarah ziarah di Prusac dan Ajvatovica, disertai dengan beberapa detil tambahan, tetapi kali ini, informasi tersebut disisipkan dengan berbagai penekanan yang bertujuan menaikkan ketegangan dari pembaca[26]; kedua, suatu pemerian rinci tentang ziarah tahun 1990 ini, yang, melihat situasi yang sangat istimewa pada waktu itu, dihadiri oleh lebih dari 100.000 orang, satu kerumunan yang tak tertandingi jumlahnya di masa lalu.

Harus digarisbawahi juga bahwa, dalam artikel ini, tidak ada lagi yang namanya legenda. Legenda itu disulap menjadi kejadian riil yang seakan-akan sama dengan yang berlangsung empat abad yang lalu. Hal itu

---

[25] Dalam semua teks berikut ini disebut empat abad, walaupun daerah ini mulai diislamkan pada akhir abad ke-15, yaitu 500 tahun yang lalu.

[26] Misalnya ditulis bahwa Ajvaz Dede adalah seorang sufi Persia, yang "kemungkinan" berasal dari Uvejz di Iran dan tiba di Bosnia sebagai tentara Janiseri dari Sultan Fatih... Di daerah ini, tiga puluh enam ribu keluarga Bogomil langsung memeluk agama baru dan Sultan menugaskan Ajvaz Dede untuk mengajarkan agama baru ini kepada mereka. Penulis menambahkan: "Orang Bogomil adalah suatu masyarakat yang kebudayaannya terbatas pada pembuatan batu-batu nisan. Mereka tidak membangun tembok maupun kota. Mereka hidup di tengah alam yang di mata mereka adalah 'pura Tuhan', dekat mata air dan goa. Ajvaz Dede, sebagai orang sufi yang mengerti bahwa kehijauan alam adalah inti kehidupan bumi, dapat dengan mudah menerima konsep 'pura Tuhan' itu dan bersedia bersembahyang di situ".

tak diragukan oleh N.L. sehingga dia tidak merasa perlu menyinggungnya, melihat bukti-bukti yang ada. Di mata penulis artikel itu, ziarah Ajvatovica bukanlah suatu tempat ziarah yang dapat dibandingkan dengan ziarah orang-orang Bosnia Katolik ke Medjugorje (tempat Bunda Maria konon menampilkan diri beberapa tahun yang lalu), karena, katanya:

> Ajvatovica bukan suatu Medjugorje Islam. (…) Tradisi ini berdasarkan kenyataan yang tak terbantahkan. Mata air di mana Ajvaz Dede berwudu memang ada; batu terbelah dua tempat dia bersembahyang ada juga; saluran air ada; makam Ajvaz pun ada. Maka kaum muslim tidak merayakan di sini suatu keajaiban yang disaksikan oleh seseorang lalu menghilang, tetapi suatu kejadian riil yang hingga kini membantu orang.

Dan penulis meneruskan penjelasan tentang ciri-ciri ziarah Ajvatovica:

> Ajvaz Dede bukanlah seorang wali. Orang-orang cacat dan sakit tidak datang kemari untuk memohon penyembuhan. Kaum muslim bersuka ria, meledakkan petasan, berpakaian sebagus mungkin, bersembahyang dan bersujud di depan Guru mereka yang Maha Kuasa. Perayaan ini sesungguhnya adalah perayaan kebebasan hati. Menurut kepercayaan sufi, sebelum kalbu menerima iman, dia harus mengembang seperti benih gandum yang mengembang karena hujan musim semi yang pemurah itu, dan kulitnya harus pecah (feth) seperti lazimnya kulit benih gandum pecah agar lembaganya (imān) dapat keluar. Mungkinkah kaum muslim memilih suatu tempat yang lebih cocok daripada Ajvatovica untuk merayakan kebebasan itu?

Ziarah tahun 1990 sendiri dibicarakan secara panjang lebar, dengan suatu judul yang penuh makna: “Seperti empat ratus tahun yang lalu”. Pemeriannya adalah sebagai berikut:

> Tahun ini, perayaan dimulai malam Minggu dengan suatu sarasehan yang diikuti sejumlah budayawan, sejarawan, teolog, dan filsuf yang berbicara tentang sumbangan historis, kultural, dan ilmiah dari Kota Prusac. Tokoh utama yang mengikuti acara itu adalah almarhum Hasan Kjafi Pruscak. Di masjid Kjafi, darwis-darwis berzikir dan terus berhalkah sampai fajar. Dalam masjid Handanga, seusai acara Yatsi Namaz, paduan suara madrasah pimpinan Gazi Husrev-beg[27] menyanyikan kasidah maulid (*mevlud*).
>
> Sesungguhnya acara Ajvatovica dimulai di Karaula, sebuah desa dekat Travnik. Pada hari Sabtu, 150 penunggang kuda, didahului oleh pembawa bendera dan imam, berangkat ke Prusac. Di desa-desa yang mereka lalui, mereka dikawal polisi setempat. Hal itu berlangsung sampai Donji Vakuf. Tak jarang kuda-kuda yang ditunggangi pembawa panji-panji dipinjam dari tetangga Ortodoks atau Katolik, yang juga menyaksikan

[27] Yaitu madrasah yang paling terkenal di Sarajevo.

pemberangkatan iring-iringan ke Ajvatovica. Di Donji Vakuf semua penduduk berkumpul menanti kedatangan imam, penunggang kuda dan pembawa panji-panji, dan ketika tiba, mereka disambut dengan bunga-bunga.

Mereka semua bermalam di Prusac. Tahun ini, panji-panji tidak hanya dibawa oleh penunggang kuda. Pada hari Minggu pagi, panji-panji itu ditancapkan di depan masjid Handanaga sementara orang-orang meneriakkan tekbir. Jam 9 pagi, setelah apel, para pembawa panji-panji mengambil kembali panjinya. Yang berjalan paling di muka adalah panji-panji Ajvaz Dede, kemudian (datanglah) panji-panji dari Pimpinan (Masyarakat Islam, Rijaset), kemudian panji-panji Mesihat (direksi ulama), kemudian mereka beriring-iringan satu setelah lainnya, sampai panji-panji Maribor (kota Slovenia) yang merupakan yang terakhir. Arak-arakan besar itu kemudian berangkat ke Ajvatovica dari musalla. Perempuan hanya membantu pada pemberangkatan, karena mereka tetap tinggal di Prusac.

Selama hampir dua jam, arak-arakan yang khidmat itu berjalan melalui padang dan semak sampai mencapai (suatu tempat yang dinamakan) Majmun, di mana pada penunggang kuda memisahkan diri (dari arak-arakan). Hanya pembawa panjilah yang mendekati batu. Batu belahan itu dilalui dalam suasana sunyi. Setelah mengucapkan ayat-ayat pertama dari surat al-Fath, semua berdoa. Hujan gerimis mulai berjatuhan pada waktu itu. Pemuda-pemuda terus mengucapkan ilahi-ilahi seperti lazimnya dilakukan sejak empat abad yang lalu. Setiap panji, setelah dibawa melalui batu terbelah itu, kemudian ditancapkan secara berurutan di sebelah kanan dan kiri sebuah mihrab kayu yang didirikan khusus untuk acara ini.

Di atas panggung sementara, pemuda-pemuda dan darwis-darwis terus mengucapkan ilahi dan kasidah. Reis-ul-ulema kemudian berkhotbah kepada hadirin. Sayang pengkhotbah (vaiz) tidak lebih banyak jumlahnya, padahal sesungguhnya para hadirin siap untuk mendengar apa saja tentang diri mereka sendiri dan agama mereka yang indah itu!

Seusai suara dua azan (ezan) habis bergaung sampai ke puncak pohon yang berayun-ayun itu, muncul lagi keramaian di sekitar mata air. Ada yang berwudu di tempat di mana Ajvaz Dede berwudu pada waktu yang lalu. Kemudian datanglah saat sembahyang tengah hari. Begitu acara sembahyang itu selesai, pada saat orang-orang masih mengusap wajah dengan tangan, di mana-mana terdengar petasan. Acara sembahyang, yang dilakukan di padang rumput itu, dipimpin oleh hafiz Zakir ef. Kaniža, dengan nada meratap-ratap[28]. Begitulah acara berakhir di padang rumput itu, walaupun, menurut orang-orang tua, tidaklah demikian keadaannya pada waktu yang lalu. Orang-orang kemudian kembali ke Prusac sebelum saat sembahyang jam dua. Jalan utama Prusac penuh orang yang berlalu lalang. Suasananya adalah pesta rakyat (teferič) Bosnia, dengan domba

[28] Dalam pemerian ziarah tahun berikutnya akan kita mengetahui bahwa dia pernah dipenjara selama lima tahun pada zaman Tito.

> panggang, manis-manisan, minuman tanpa alkohol, perhiasan, baju T-shirt dan badge bertulisan Ajvatovica. Tetapi pesta itu bukanlah pesta rakyat yang biasa. Orang-orang tidak hadir dalam jumlah yang besar itu, 100.000 atau lebih, sekadar untuk mengkonsumsi barang-barang sajian industri hiburan yang baru itu; tidak ada alkohol, tidak ada penari dengan kaki telanjang, tidak ada komidi putar dengan iringan musik modern yang keras....

Dalam artikel lainnya, yang diberi paraf F.F., kita membaca bahwa kaum perempuan, yang dahulu mengadakan ziarah ke Ajvatovica satu minggu setelah laki-laki, menunggu di Prusac, pasti dengan diliputi harapan bahwa tradisi itu akan dipulihkan juga untuk mereka pada tahun mendatang. Sementara itu, mereka mengunjungi makam-makam keramat Prusac, mengadakan pertemuan-pertemuan di masjid-masjid, di mana seorang *vaiz* perempuan mengkhotbahi mereka dan putri-putri dari madrasah Gazi Husrev-beg membacakan *mevlud*.

Pada tahun 1991, ciri pengerahan massa dari ziarah Ajvatovica makin nampak. Menurut laporan surat kabar *Preporod* (13/500 tertanggal 1 Juli 1991, hlm. 1, 8 dan 9)[29], jumlah peziarah mencapai dua kali jumlah pengunjung tahun sebelumnya. Tulisan pertama menekankan partisipasi massal dari masyarakat Islam pada ziarah kedua itu:

> Di Ajvatovica datang lebih dari 100 imam bersorban (ahmedija), panji-panji dan pembawa panji-panji dalam jumlah yang sama, disertai 500 penunggang kuda dan 200.000 muslimin.

Dalam urutan acaranya, ziarah ke Ajvatovica versi tahun 1991 itu mirip dengan acara tahun 1990: sarasehan pada malam sebelumnya; kedatangan penunggang kuda di Donji Vakuf; pembacaan maulid oleh paduan suara madrasah Gazi Husrev Beg di masjid Handagana; khotbah di masjid Kafi disusul acara zikir oleh seratus darwis yang berlangsung sampai keesokan harinya; apel pembawa panji-panji, arak-arakan di depan makam Ajvaz Dede; pemisahan kaum laki-laki dan perempuan di musala; arak-arakan sampai ke mata air; acara melalui batu terbelah; doa, pidato; perjalanan kembali ke kota dan pesta rakyat[30]. Namun acara (tahun 1991) itu jauh

---

[29] Artikel pertama, yang paling penting karena paling deskriptif, ditandatangani dengan inisial N.L. (kemungkinan besar Nedžat Latić sekali lagi). Yang kedua, lebih puitis dan emosional, ditulis oleh Smaragda Klino yang menceritakan legenda dan mendeskripsikan suasana ziarah. Kedua artikel itu disertai delapan foto. Kita melihat seorang pembawa panji-panji di atas kuda, para penunggang kuda lainnya, iring-iringan peziarah, dan sebagainya.

[30] Tanggal perayaan diubah supaya tidak jatuh bertepatan dengan hari raya *Kurban Bajram*, maka ziarah Ajvatovica berlangsung pada tanggal 29 dan 30 Juni 1991.

lebih bernada politik. Tak dapat disangkal bahwa, beberapa bulan sebelum meletusnya perang saudara di Kroatia antara masyarakat Serbia dan masyarakat Kroatia, dan sembilan bulan sebelum permulaan perang saudara di Bosnia-Herzegovina sendiri, ziarah ini ditumpangi oleh kepentingan politik dan dimanfaatkan sebagai alat pengerahan kekuatan masyarakat Islam. Kita dapat menyadari suasana yang meliputi acara itu dengan membaca laporan N.L. Dia menulis bahwa menjelang ziarah, ada macam-macam isu di Bosnia-Herzegovina tentang bahaya mengikuti ziarah, melihat situasi politik saat itu. Tetapi ciri politik dari perayaan itu diperkuat lagi dengan partisipasi berbagai tokoh politik Islam, misalnya Muhamed Čengić dan Muhamed Filipović (tokoh Marxis Islam utama selama zaman komunis)[31]. Lebih dari khotbah dan anjuran religius, kali ini pidato-pidato politik, terutama pada waktu perkumpulan besar di padang rumput, di dekat mata air, yang merupakan ciri pokok perayaan ini:

> Satu jam sebelum sembahyang tengah hari, Salih ef. Čolaković, Mohamed Čengić, Muhamed Filipović, Mustafa Pličanić, dan Dr. Mustafa Cerić berpidato pada peziarah di padang rumput Ajvatovica, di dekat mata air Ajvaz Dede. Ketua Mesihat, dalam pidatonya, menekankan bahwa kaum muslim menyukai kedamaian dan koeksistensi, namun dia juga menekankan bahwa "lebih baik menjadi martir syahid (sěhid) daripada pengungsi (muhadžir)" dan "bahwa Bosnia dipertahankan di ambang rumah masing-masing", katanya. Irfan Ajanovic menyatakan kekagumannya atas terciptanya Bosnia oleh Allah, dan, dalam bidang politik dia menekankan kemustahilan memisahkan bagian Bosnia dari induknya, dan kemustahilan memisahkan Bosnia dari Herzegovina. Muhamed Čengić menyampaikan kepada hadirin ucapan salam dari Alija Izetbegović (Presiden Bosnia Herzegovina) serta penyesalan dari Presiden atas halangan-halangan yang mencegah dia untuk datang. Pesan yang dia sampaikan adalah bahwa pemerintahnya akan mengambil segala tindakan yang dibutuhkan untuk menghindari perpecahan dari Bosnia-Herzegovina, dan dia mengundang masyarakat untuk berbuat demikian pula. Dalam pidatonya yang singkat, Muhamed Filipović menyampaikan salam hangatnya kepada para hadirin dan menambahkan bahwa dia sepenuhnya mendukung pernyataan pembicara sebelumnya, terutama Salih ef. dan Čolaković. Dr. Mustafa Ceric berbicara dengan hangat tentang iman dan hati kaum muslimin, yang

---

[31] Baru-baru ini kami diberitahu oleh seorang perantau beretnis Turki dari Bulgaria yang pulang ke daerah kelahirannya di Bulgaria pada waktu musim panas 1992 bahwa Ahmet Dogan—pemimpin partai politik "Gerakan untuk Hak dan Kebebasan", yang juga beretnis Turki—mengikuti ziarah yang paling terkenal di Bulgaria, yaitu ziarah ke pondok Demir Baba, di daerah Deli Orman. Dapat dipertanyakan sejauh mana perayaan itu ditumpangi juga oleh tujuan-tujuan politik tertentu atau untuk mengerahkan masyarakat Turki di negeri Balkan itu.

> dilambangkan dengan batu terbelah dari Ajvaz Dede itu. Semua tokoh yang berpidato disambut oleh tepuk tangan hangat dari hadirin. Sorak-sorai yang paling hangat, disertai petasan-petasan, menyambut pidato Muhamed Čengić, ketika dia menyebut nama-nama Alija (Izetbegović), Bosnia dan SDA 32.

Jadi, sejak 1990, pemulihan ziarah Ajvatovica adalah bagian dari serentetan acara dan kegiatan yang diselenggarakan oleh instansi-instansi Islam dan pimpinan partai politik Islam yang terbesar (SDA) dari Bosnia-Herzegovina (khotbah-khotbah di masjid[33], rapat politik, penerbitan, dan lain-lain) yang semuanya bertujuan mengerahkan masyarakat Islam dan memperkuat rasa identitasnya. Sayangnya, bangkitnya kembali ziarah ke Ajvatovica di atas tidak berlangsung lama: ziarah tidak diadakan baik pada tahun 1992 maupun pada tahun 1993. Perang, yang sudah dirasakan kemungkinannya pada nada beberapa pidato di atas, meletus di Bosnia Herzegovina pada akhir Maret, awal April 1992.

[32] *Savez Demokratske Akcije* (Persatuan Gerakan Demokrasi), partai Islam utama di Bosnia Herzegovina, yang dipimpin oleh Alija Izetbegović.

[33] Khotbah-khotbah yang diucapkan di masjid-masjid Bosnia-Herzegovina pada bulan Ramadhan 1992, beberapa waktu sebelum meletus peperangan, telah dianalisa oleh X. Bougarel (1993).

TIONGKOK

Françoise Aubin[1]

Agama Islam sebagaimana diamalkan oleh bangsa Tionghoa (yaitu yang berbahasa Tionghoa, berkebudayaan Tionghoa dan berketurunan Tionghoa selama lima ratus tahun lebih) dapat digambarkan menurut beberapa sifat dasar. Pertama, sebuah tradisi bercorak Islam Sunni mazhab Hanafi yang sumbernya berasal dari pusat-pusat spiritual besar di kawasan Asia Tengah, terutama Bukhara, sehingga bahasa yang mula-mula digunakan adalah bahasa Persia. Kedua, literatur Islam asli di Tiongkok terungkap seluruhnya dalam bahasa Tionghoa. Ketiga, tidak ada pemisahan tegas antara dunia para imam masjid (dulu umumnya disebut *ahong*) dengan dunia para alim-ulama, para syekh sufi, bahkan para cendekiawan beraliran Neo-Konfusianis (yakni para pembela filsafat etiko-politik resmi pada abad ke-16 sampai abad ke-19, saat agama Islam mulai tampil sebagai tradisi khas Tionghoa).

Para pujangga Islam Tionghoa klasik, yang karya-karyanya kini tetap dipelajari oleh mereka yang menguasai bahasa Tionghoa klasik, adalah ulama-ulama yang terpengaruh ajaran neo-Konfusianis. Mereka merangkap sebagai pengikut sufi dan pada umumnya bertugas sebagai imam masjid setempat. Ragam Islam yang mereka ajarkan adalah suatu sintesis[2] antara unsur formalis/ortodoks, unsur-unsur tasawuf yang menekankan konsep tauhid, dan unsur-unsur penyempurnaan yang dipetik-petik dari tradisi Konfusianis dan sufi. Pada abad ke-18 hingga 19, seperti juga pada beberapa dasawarsa awal abad ke-20, para guru sufi tersohor kerap juga merangkap sebagai pujangga Tionghoa yang piawai, ataupun sebagai panglima perang yang ulung, dan bahkan beberapa di antaranya menjadi

---

[1] Penulis adalah mantan direktur penelitian (Professor) di *Centre d'Etudes et de Recherches Internationales* (CERI, Pusat Pengkajian dan Penelitian Internasional), Paris. Sekarang telah pensiun.

[2] Lebih tepat disebut sintesis daripada sinkretisme oleh karena dasar-dasar ajaran Islam sama sekali tidak diubah oleh pengungkapannya dalam bahasa Tionghoa.

ahli strategi politik. Mereka juga mengutus murid yang sudah dibaiat untuk menjadi imam masjid bagi jemaat sufi maupun bukan sufi.

Namun bila seseorang diangkat menjadi *ahong* di sebuah desa atau sebuah kampung, hal ini tidak menjamin dia menjadi seorang tokoh. Dalam Islam di Tiongkok, baik untuk hal-hal sosial maupun yang menyangkut pengelolaan wakaf, wibawa efektif selalu dipegang oleh dewan tetua umat setempat. Imam atau *ahong* diangkat oleh dewan itu untuk suatu periode yang pada umumnya terbatas dan dia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya di hadapan dewan tersebut. Dia baru menonjol sebagai tokoh bila pengetahuannya mengenai isi al-Qur'an, kemampuannya berbahasa (Arab, Persia dan Tionghoa), bakatnya untuk berpidato, dan akhirnya pengetahuannya atas sastra menjadikannya seorang alim yang dikagumi. Sementara itu di Tiongkok bagian barat di mana aliran sufi dominan, cendekiawan Islam yang ditokohkan secara sosial dan politik semuanya memiliki karisma "kewalian" yang mereka warisi secara turun-menurun.

Tarekat-tarekat sufi yang masuk Tiongkok sejak paruh kedua abad ke-17, terpecah-pecah menjadi cabang-cabang yang bersaing satu sama lainnya. Cabang itu (disebut *menhuan*) merupakan kelompok-kelompok religius, sosial, sekaligus ekonomi[3], serta dipimpin secara otokratis dan turun-menurun oleh seorang syekh (*shaihai*). Sistim kepemimpinan yang khas ini disebabkan oleh perpaduan antara konsep wali ala Asia Tengah dengan konsep pemujaan leluhur ala Tionghoa. Beberapa dasawarsa saja setelah suatu tarekat masuk ke Tiongkok, kedudukan syekhnya tidak lagi tergantung pada kebajikannya—paling sedikit faktor kebajikan itu bukan satu-satunya ataupun yang terpenting—tetapi lebih tergantung pada faktor keturunan.

Sebelum memerikan makam dan tempat keramat yang menopang sistim kepemimpinan turun-temurun tersebut, serta tradisi ziarah yang dilakukan di situ, baiklah kami ulas lebih dahulu sejauh mana peneliti-peneliti asing memiliki alat-alat yang memadai untuk memahami fenomena yang bersangkutan.

Sumber Pengetahuan Kita Tentang Wali di Tiongkok

Islam pribumi Tionghoa, yang terisolasi di tengah bangsa Tionghoa[4], merupakan suatu sistem yang selama ini marjinal baik dari sudut kultural,

---

[3] Bibliografi tentang *menhuan* telah bertambah sejak Trippner (1961). Lihat Lipman (1984a), Fletcher (1986), Aubin (1990a) dan terutama Mian Weilin (1981), Jin Yijiu (1984), Wang Huaide (1984), Ma Tong (1983 dan 1991).

[4] Pada sensus penduduk yang terakhir, pada tahun 1990, dari jumlah total penduduk yang mencapai lebih dari 1.133.700.000 orang, 8.600.000 terhitung sebagai

spiritual, dan sosial. Kepustakaannya muncul pada abad ke-17 dan dari dinasti yang satu ke dinasti lainnya terus berada di luar jaringan canggih sistem penerbitan, peredaran, konservasi, dan informasi yang meliputi seluruh Tiongkok. Kelompok-kelompok muslim, yang tersebar di semua propinsi, masing-masing hidup setertutup mungkin. Daerah-daerah di mana kelompok-kelompok tersebut cukup padat untuk membentuk mayoritas jaringan sosial merupakan daerah pinggiran Tiongkok dari sudut budaya. Di situlah sufisme berakar dan cabang-cabang tarekat (*menhuan*) berkembang dengan subur, di tengah suatu suasana penuh misteri dan kesukuan.

Sejak akhir abad ke-19, saksi asing yang teristimewa dari perkembangan ini adalah para misionaris dan khususnya misionaris Protestan, yang bukan saja menguasai bahasa Tionghoa—bahasa lisan dan kadang-kadang bahasa sastra—tetapi sedapat-dapatnya mempelajari juga budaya Islam dan bahasa Arab[5]. Namun mereka cenderung polemis dan terlampau memihak agama Kristen, sehingga usaha awal yang mereka lakukan untuk memasuki dunia *menhuan* yang tertutup dan sedikit dikenal itu, meskipun pantas dihargai dan sering menarik, sebenarnya tidak sesuai dengan patokan-patokan pengetahuan ilmiah modern. Para misionaris mampu mendeskripsikan tempat ziarah dan bahkan membahas sejarahnya dengan baik, dengan bantuan sumber-sumber Tionghoa[6]. Namun topik yang menarik kita di sini, yaitu bagaimana ziarah itu dijalankan, luput dari perhatian mereka. Sebagai misionaris, mereka cenderung bersikap kaku dan dogmatis, dan tidak dapat menilai dengan baik ekspresi religius traditional apa pun selain Kristen. Di samping itu pengetahuan mereka tentang Islam didapatkan secara singkat dan otodidak, sehingga mereka

---

beretnis "Hui" berdasarkan agama Islam yang mereka peluk. Penduduk berbahasa Turkik dan Parsi dari Xinjiang (Sinkiang), yang juga berjumlah 8,5 juta, dikelompokkan dalam kategori yang berbeda berdasarkan identitas kultural dan linguistik mereka. Untuk mereka, Islam dianggap sebagai satu ciri etnis tambahan.

[5] Mengenai penyebaran ajaran injil misionaris Protestan khusus di tengah kaum muslim Tionghoa, lihat Aubin (1991).

[6] Karya utama dan bahkan klasik tentang hal itu, meskipun berisi sejumlah kesalahpahaman, adalah tulisan Joseph Trippner (1899-1970), seorang misionaris Katolik dari *Societas Verbi Divini* (SVD, suatu kongregasi Jerman dari Steyl), yang telah bertugas di daerah Gansu sepanjang tahun 1930-an dan Qinghai tahun 1940-an, yaitu Trippner 1961. Tulisan-tulisan para misionaris Protestan tersebar di berbagai buletin dengan peredaran sangat terbatas serta dalam berbagai majalah misonaris populer berbahasa Inggris (lihat daftar pustaka dalam Aubin 1991). Surat-surat yang menarik isinya oleh dua misionaris Protestan dimuat dalam Fletcher 1986.

cenderung menganggap ritus-ritus sufi sebagai penyimpangan, jika dilihat dari peraturan peribadatan yang ada dalam kitab suci.

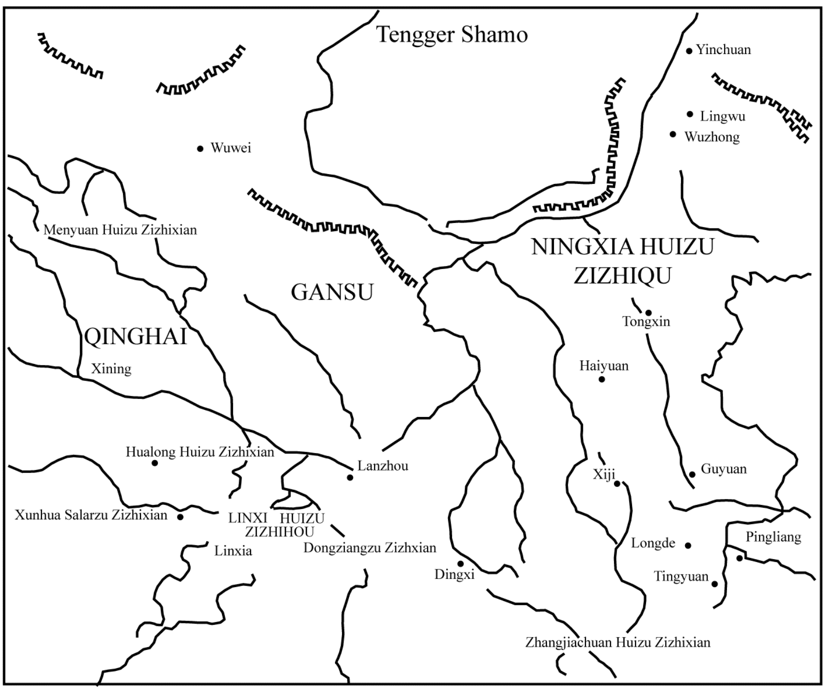
Di Tiongkok zaman pra-revolusi, ketertutupan itu sejalan dengan kecurigaan penegak ortodoksi Konfusius resmi. Setiap kepercayaan yang dicap menyimpang terancam dibubarkan. Ajaran sufi, yang merupakan kenyataan hidup di masyarakat, terbuang dalam gerakan di bawah tanah. Maka aliran sufi tetap berciri esoteris/tertutup sampai tahun 1980-an, ketika pemerintah komunis Tionghoa merenggangkan pengawasannya. Kini tulisan-tulisan tentang Islam Tionghoa sudah terbit dalam jumlah yang makin besar dan dengan dukungan resmi dari pemerintah, yang ingin memberikan kesan keterbukaan kepada pemasok-pemasok minyak dari Timur Tengah. Tulisan-tulisan pengantar tentang sistem *menhuan* pada umumnya ditulis oleh murid-murid sufi, yang dididik di salah satu *menhuan* atas prakarsa sendiri atau oleh orang tua mereka. Izin untuk penelitian oleh orang asing juga dikeluarkan dengan mudah[7].
Sekarang pengetahuan sepotong-potong warisan misionaris dari permulaan abad ke-20 sudah berubah menjadi jaringan pengetahuan yang koheren. Namun, sekali lagi, lokasi tempat ziarah, bentuk dan sejarahnya tetap diperikan secara lebih lengkap daripada ritus-ritus ziarah. Penyebabnya adalah karena sikap luwes dari Republik Rakyat Tiongkok memang tidak mencakup kepercayaan-kepercayaan yang dicap "takhayul" itu. Apalagi kebanyakan organisasi Islam resmi di RRC adalah kelompok fundamentalis *Ikhwan* yang dengan penuh semangat dan dengan dukungan pemerintah mempromosikan suatu ragam Islam bersifat Arab dan berciri formalis/-harafiah untuk menggantikan ragam Islam Persia versi sufi yang sudah ditionghoakan itu, yang dominan pada abad-abad yang lalu. Bagi aliran ini, seandainya terlihat adanya sedikit saja pengaruh Syiah atau ajaran heterodoks lainnya, sudah dianggap cukup untuk memvonis negatif sufisme rakyat. Sebenarnya terdapat juga ritus yang diperikan dengan baik, namun berupa ritus berlebih-lebihan, karena diketahui menurut laporan-laporan tuduhan waktu dilancarkan kampanye-kampanye penumpasan pada akhir tahun 1950-an.

Oleh karena alasan-alasan di atas, ketika menguraikan tradisi ziarah ke makam wali dalam Islam di Tiongkok, para ahli tidak dapat mengharapkan menandingi keanekaragaman dan ketelitian dari rekan-rekan mereka yang meliputi daerah-daerah tetangganya.

---

[7] Dru Gladney dengan tulisan-tulisan bermutu tinggi yang tersebar dari tahun 1987 dan 1991, menyajikan hasil dari 27 bulan penelitian di lapangan antara tahun 1983 dan 1986.





Peta daerah sufi di Tiongkok dengan lokasi makam-makam keramat terpenting (menurut sebuah peta Tiongkok tahun 1980)

Kerangka Ziarah dalam Islam Ragam Tionghoa

Tipologi yang paling menyakinkan adalah yang diajukan oleh Dru Gladney dalam artikel perintisnya tentang makam Islam di Tiongkok (1987), yaitu makam historis di Tiongkok Tenggara, makam kecil setempat di Tiongkok barat dan barat laut, serta makam yang dilembagakan yang ada di berbagai *menhuan*.

Makam Historis yang Tersohor

Kategori pertama ini sebenarnya hampir tidak mengenai topik kita. Seperti diuraikan dengan tepat oleh D. Gladney (1987, 497-500), daerah pesisir tenggara Tiongkok, di mana praktik-praktik Islam justru paling langka kalau tidak paling terabaikan, memiliki sejumlah makam dan batu nisan Islam, yang kebanyakan berasal dari zaman ketika saudagar-saudagar dan musafir-musafir Islam datang dari Timur Tengah melalui jalur laut[8]. Makam dan batu nisan itu dinyatakan secara resmi oleh rezim komunis sebagai peninggalan sejarah dan direstorasi dengan biaya besar pada tahun 1980-an. Sebagai obyek wisata yang ditawarkan pada penanam modal asing beragama Islam, peninggalan-peninggalan tersebut adalah alat politik luar negeri RRC. Dengan demikian orang-orang keturunan Islam setempat ditambatkan pada suatu masa lalu yang untuk sebagian besar bersifat buatan[9].

Contoh yang paling mencolok dari proses identifikasi "etnis" Islam yang berdasarkan makam "historis" di atas didapatkan di kota Quanzhou (atau Ch'üan-chou). Kota itu, yang dinamakan Zaytun oleh para geograf Arab Abad Pertengahan dan oleh Marco Polo, sangat kaya atas peninggalan Arab dan Persia dari zaman itu[10]. Di pinggiran kota, dua kilometer dari tembok keliling kota lama, di suatu bukit bernama Bukit Lingshan ("Gunung Arwah"), terdapat dua makam yang berada di tengah sebuah

---

[8] Tentang awal Islam di Tiongkok, lihat Leslie (1986). Untuk satu kajian lengkap dan ilmiah tentang prasasti Arab dan Parsi di Fujian (Fuchien), lihat Chen dan Kalus (1991).

[9] Beberapa di antara makam yang disebut historis itu, baik yang sudah direstorasi maupun yang belum, adalah makam-makam Lingshan (yang akan dibicarakan di bawah) dan pusat-pusat ziarah besar dari Xinjiang (Sinkiang) yang direproduksi oleh Chen & Kalus (1991). Foto makam Lingshan juga dapat dilihat dalam Gladney (1991, hlm. 267).

[10] Uraian historis mengenai Islam pada Zaman Pertengahan di kota Quanzhou dan monumen-monumen yang diketahui, lihat Chen & Kalus (1991, hlm. 15-63,80-84); untuk terjemahan dari prasasti-prasasti makam dan batu-batu nisan, lihat *Idem*, hlm. 93-257.

gedung yang pugar pada tahun 1962. Kedua makam itu, setidaknya pada awal abad ke-14, pernah menjadi tujuan ziarah dan dalam literatur lokal (non-Islam) dinyatakan sebagai kuburan dua orang sahabat Nabi Muhammad bernama Sayyid dan Waqqas[11].

Atas dasar identifikasi tersebut, kedua makam itu, dahulu dan apa lagi sekarang, merupakan unsur pokok dalam cara orang Islam di Tiongkok merekonstruksikan asal historis kelompok mereka sendiri. Demi kebutuhan strategis nasional dan internasionalnya, rezim komunis sejak awalnya mendefinisikan warga yang menyatakan dirinya Islam sebagai “minoritas etnis Hui” dan oleh karena itu mitos-mitos dasar identitas etnis tersebut dibenarkan oleh rezim itu. Bahkan makam-makam Lingshan di atas dicanangkan oleh pemerintah daerah sebagai tempat suci Islam yang ketiga di dunia (Gladney, 1987, 498). Tetapi pada taraf nasional, tradisi ziarah itu, seandainya memang ada, hanya bersifat pariwisata sebab tahun 1950-an pun tempat itu sudah lama tidak dikunjungi lagi oleh orang-orang muslim. Hal itu dibuktikan antara lain oleh renovasi yang diadakan berturut-turut, pada abad ke-18 dan 19, oleh pejabat militer setempat yang tergugah melihat betapa rusaknya makam-makam itu[12].

Ada sekitar 16.000 anggota marga Ding (Ting) yang menghuni 13 desa dalam kotapraja Chendai (Ch’en-tai) di pinggiran selatan kota Quanzhou. Selama periode Republik Tiongkok (1912-1949), mereka hanya tahu bahwa mereka keturunan seorang leluhur dari Timur Tengah dan mereka tidak menjalankan rukun Islam dan tidak menganggap babi haram, namun kemudian kedua makam di atas dianggap sebagai makam leluhur mereka. Waktu agama Islam kembali diberi keleluasaan oleh pemerintah, tahun 1979, warga Ding itu diakui sebagai etnis “Hui”. Tahun berikutnya mereka memindahkan kuburan-kuburan keluarga mereka ke situs Lingshan yang telah dicap kuburan “Hui”: dengan demikian warga Ding itu secara nyata menerima kedua makam historis di atas sebagai makam leluhur mereka menurut garis laki-laki[13].

---

[11] Chen & Kalus (1991, hlm. 18, cat. 11, dan hlm. 44, 216-223), D. Gladney (1987, hlm. 498) telah sedikit lalai dalam hal ini: teks yang mengidentifikasikan kedua wali itu bukanlah *Minshu* karya He Qiaoyuan (Ho Ch’iao-yüan, bukan karya He Qiaiyun), melainkan *Minshuchao*, sebuah buku yang tidak diketahui pengarangnya yang terbit pada tahun 1629. Ejaan Waqqās tampaknya lebih tepat daripada Waggas.

[12] Chen & Kalus (1991, hlm. 219-220).

[13] Peristiwa warga Ding di atas diceritakan oleh D. Gladney pertama-tama dalam Gladney (1987, hlm. 498-499) dan kemudian secara rinci dalam Gladney (1991, hlm. 261-273).

Kuburan-Kuburan Keramat Lokal yang Kecil

Dengan mengangkat (melalui kuburannya) dalam garis keturunan mereka tokoh-tokoh Islam yang setengah mitis itu, warga Ding telah melakukan secara spektakuler apa yang pernah dan terus dilakukan oleh banyak keluarga muslim pedesaan dengan kuburan-kuburan biasa, yang bertulisan sebuah nama keluarga Tionghoa (atau kadang kala Arab/ Parsi) disusul sebuah gelar kehormatan kehormatan atau nama jabatan Islam, misalnya Ma, Wang, Jin, *ahong*, *taiye*[14], *bābā*[15] atau *hājji*. Makam keramat itu dapat saja berdiri sendirian di tengah sebuah ladang, tetapi sering juga berada di tengah sebuah pekuburan Islam, dikelilingi kuburan orang-orang Islam laki-istri yang nama keluarganya sama (Gladney, 1987, 512-513). Oleh karena nama keluarga terbatas jumlahnya di kalangan Islam Tionghoa maka selalu ada beberapa keluarga Ma, Wang atau Jin yang kebetulan tinggal dekat makam yang bertulisan nama tersebut.

Makam keramat dinamakan *gongbei* (*kung-pei*), sebuah kata yang berasal dari kata Parsi *gonbad*, yaitu "kubah" (seperti juga kata *qubba*, yaitu "kuburan beratap melengkung" di Asia Tengah) dan yang melukiskan dengan baik bentuk umum cungkup yang melindungi makam di bagian barat Tiongkok berupa sebuah bangunan kecil bersegi delapan dari bata mentah. Atapnya berbentuk kubah, yang sama sekali asing pada gaya arsitektur Tionghoa, ditempatkan di atas suatu dasar yang bergaya khas Tionghoa dengan ujung melengkung ke atas (lih. Gambar 1) Di bagian tengah propinsi Ningxia (Ninghsia, propinsi barat laut yang oleh rezim komunis disebut "Daerah otonom Hui"), bangunan makam berbentuk lebih aneh lagi, yaitu sejenis kerucut yang dikapur, dengan kerangka pintu dari bata yang berhiasan gaya Tionghoa dan kadang kala diisi kaligrafi ayat-ayat al-Qur'an (lih. Gambar 2).

Demikianlah keadaannya di daerah Ningxia itu sampai waktu pengrusakan-pengrusakan yang dilakukan oleh rezim komunis pada akhir tahun 1950-an dan sepanjang Revolusi Kebudayaan antara tahun 1966 dan 1975; daerah itu juga pernah digoncangkan oleh pemberontakan Islam besar-besaran pada abad ke-19; sehabis pemusnahan, pembantaian dan pembuangan yang menyertai penumpasan pemberontakan itu, daerah itu

---

[14] *Taiye* (*t'ai-ye*), yaitu "almarhum" atau "leluhur yang terhormat", secara harfiah "Ayah Besar", adalah istilah yang dipakai untuk tokoh suci yang sudah almarhum; pada waktu masih hidup, tokoh tersebut dipanggil *ye*, yaitu secara harfiah "Ayah", persis seperti sang Mandarin (menteri) setempat (Aubin 1990a, hlm. 557).

[15] Bābā: nama panggilan kehormatan dalam bahasa Turki dan Parsi, yang dipakai antara lain untuk kaum darwis; secara harfiah berarti "Ayah".





Dua gongbei di Ningxia Tengah, yang sebelah kanan berbentuk kerucut. (Bersama foto berikutnya, kedua foto ini diambil oleh misi Kristen *China Inland Mission* pada akhir tahun 1930-an. Kami berterima kasih kepada *Overseas Missionary Fellowship* (pewaris *CIM*) atas ketiga foto ini.



Bagian tengah menhuan di Beishan, alias Xuahuagang, dekat Zhangjiachuan, di Gangsu timur, di perbatasan dengan Ningxia selatan. Di sebelah kanan depan berdiri nisan yang didirikan tahun 1933 mengenang Ma Yuanchao, adik Ma Yuanzhang yang wafat tahun 1929. Sederetan gongbei: sebelah kiri depan, gongbei sementara Ma Yuanchao (tampak jirat tertutup kain dan, di luar, sebuah altar dengan sesaji); di latar kedua, gongbei Ma Yuanzhang yang wafat tahun 1920 (di luar, altar dengan sesaji); selanjutnya sebuah gongbei lebih besar yang diperuntukakn bagi kepala Ma Hualong yang dihukum mati tahun 1871. Gedung selanjutnya kiranya Bangsal Suluk menhuan, yang dilihat oleh Rodney Gilbert tahun 1918

diislamkan kembali secara mendalam[16], yakni wilayah di selatan kota Yinchuan (Yin-Ch'uan, ibu kota Ningxia), di antara Lingwu, Wuzhong (Wu-chung), Tongxin (T'ung-hsin), Xiji (Hsi-chi), dan Guyuan (Ku-yüan) (lih. Peta 2). D. Gladney mencatat adanya 13 makam keramat (*gongbei*) di wilayah Lingwu dan 19 di wilayah Tongxin.

Di dalam cungkupnya, kuburan itu sangat sederhana, dibuat dari semen, tanpa hiasan apa pun kecuali sebuah kain sutra, itu pun apabila orang Islam setempat cukup mampu dan berselera untuk itu. Kuburan diarahkan mengikuti poros utara-selatan, dengan kepala di utara; wajah jasad dalam lubang jenazah itu kiranya dihadapkan ke barat. Tidak ada peti mati, mengingat bahwa orang-orang Islam menolak memakainya, sesuatu yang mengagetkan tetangga mereka yang non-muslim. Di depan makam acap ditemukan, dari dulu hingga sekarang, sebuah sajadah, batang-batang dupa tertancap dalam sebuah jambangan berisi pasir, serta sebuah pot air untuk berwudu. Sebaliknya, bulan sabit di atas kubah *gongbei*, yang diamati oleh D. Gladney (1987, hlm. 511) waktu mengadakan survei di daerah itu pada tahun 1985, tampaknya adalah inovasi zaman pasca-Mao. Tidak perlu heran kalau foto-foto dari *gongbei* dan masjid (seperti dalam ilustrasi artikel ini) yang diambil oleh para misionaris Protestan tahun 1930-an dan 1940-an tidak memperlihatkan tanda Islam apa pun yang dapat menantang lingkungan kultural Tionghoa sekelilingnya. Pada masa itu kaum muslimin mengamalkan keislamannya dengan sikap yang penuh rendah hati, sedangkan kini sebaliknya, keterbukaan ekonomi mengajak mereka memperlihatkan kelainan mereka yang berasal dari Timur Tengah.

Keramat-Keramat Sufi

Makam keramat adalah pusatnya seluruh kehidupan suatu *menhuan*. Untuk memahami peran yang dimainkan makam keramat dalam kelanjutan sistem sufi, lebih-lebih di Tiongkok dibandingkan dengan daerah lain, harus diingat bobot khusus sistem patriarki di lingkungan sekitarnya, yang diabsahkan oleh pemujaan leluhur dan terutama figur ayah. Harus juga diperhitungkan cara masing-masing tarekat untuk berakar dalam masyarakat Tionghoa. Pada waktu pertama tersebar, pada abad ke-18, tarekat dipandang asing dan aneh, baik oleh jemaat masjid biasa yang memperjuangkan syariat saja[17] dan oleh pemerintah kekaisaran yang hanya menerima tradisi Islam yang sudah berabad-abad dikenal dan membaur

---

[16] Tentang pemberontakan-pemberontakan dahsyat yang timbul dari persaingan antara dua cabang Naqsybandiyah, lihat Aubin (1990a, hlm. 533-538).

[17] Itulah masjid-masjid dari sistem yang disebut *gedim* di Tiongkok modern (tentang istilah *gedim* itu, lihat catatan kaki 2 di atas).

dalam masyarakat setempat, maupun oleh tarekat-tarekat yang sudah bercokol sebelumnya. Hal itu berlaku, siapa pun perintis tarekat baru tersebut, apakah seorang mubalig dari Asia Tengah atau Timur Tengah, apakah salah seorang muridnya berbangsa Tionghoa, yang kemudian dianggap oleh keturunan spiritualnya sebagai pendiri tarekat setempat, ataukah seorang muslim Tionghoa yang telah dibaiat dalam tarekat itu ketika berkunjung ke Asia Tengah atau Timur Tengah (pada umumnya di beberapa tempat secara berturut-turut).

Pendiri tarekat itu menentang semua lembaga yang ada sebelumnya di tengah masyarakat Islam Tionghoa; dia pergi dari satu desa ke desa lain, dikejar oleh saingan-saingannya dan oleh petugas setempat, sembari mencari dari kota yang satu ke kota yang lain pendengar yang dia ingin temukan di antara pengikut tarekat-tarekat yang sudah melembaga di bagian barat Tiongkok. Pada saat dia meninggal, sering karena dibunuh tentara kekaisaran, gerakannya belum berakar. Namun beberapa dasawarsa kemudian, bila orang berbondong-bondong untuk menjadi pengikutnya, tarekat itu semakin kukuh. Di tengah-tengah masyarakat Islam setempat, makam tempat terbaring jasad syekh terakhir—yaitu penerus pertama atau kedua dari pendiri tarekat, dilihat dari sudut jasanya—dianggap sebagai penampung karisma tertinggi. Oleh karena itu makam itu mengabsahkan syekh baru untuk memimpin *menhuan* yang berasal dari tarekat aslinya dan untuk mendidik murid-murid baru. Menurut adat Tionghoa, makam itu hanya dapat dihormati dan ditunggui oleh seorang keturunan almarhum dari garis laki-laki. Oleh karena itu, kepimpinan atas *menhuan* dengan cepat menjadi turun-menurun meskipun hal itu bertentangan dengan kemauan sang pendiri yang ingin melenyapkan dari tarekat yang mendahuluinya di negeri Tiongkok, suatu tradisi yang sedemikian menyimpang dari ajaran dasar sufi.

Kemudian sebuah bangunan religius didirikan di sekitar makam leluhur itu, terdiri atas sebuah “Bangsal Suluk” (*daotang* / *tao-t’ang*) dari syekh baru (yang disebut “Guru Agama” *jiaozhu* / *chiao-chu* atau “Ketua Suluk” *daozhang*/*tao-chang*), yaitu sebuah bangunan yang berfungsi sebagai tempat pengajaran dan kepemimpinan; kadang-kadang ditambah sebuah masjid, apabila “Bangsal Suluk” itu tidak berfungsi sebagai masjid; tempat penginapan untuk calon-calon pengikut tarekat; ruang untuk menampung peziarah dan sebagainnya. Gedung-gedung tersebut, seperti juga cungkup makam, pada umumnya bergaya khas Tionghoa, baik gaya tradisional di mana keindahan terpusat pada sebuah atap berat berujung lengkung, sedangkan tempat tinggal dibatasi oleh penyekat-penyekat dan kolom-kolom ringan; maupun gaya modern, di mana atap, tetap berbentuk

lengkung, berada di atas sebuah tembok batu yang dilobangi jendela-jendela bundar (lih. Gambar 3).

Di suatu tempat, makam-makam makin banyak dari tahun ke tahun dengan meninggalnya keluarga dekat sang syekh, terutama para perempuan—saudara perempuannya, istrinya (hukum Tionghoa hanya mengakui satu istri saja) dan bahkan selir-selirnya—yang dianggap mendapatkan karisma sang syekh (sekurangnya untuk yang paling saleh dan berbudi baik). Laki-laki lebih muda—adik laki-laki, anak, keponakan, saudara sepupu syekh—yang telah menapaki karir agama, diangkat sebagai pembantu atau *reyisi* (*je-i-ssu,* Ar. *ra'is*) dan ditugaskan oleh syekh untuk memimpin satu kelompok pengikut *menhuan* yang bisa dekat atau jauh dari pusat[18]. Setelah wafatnya, para pembantu itu apabila berstatus anak atau cucu, didirikan juga sebuah *gongbei*. Maka sebuah *menhuan* baru dibentuk di sekitar makam baru ini, di bawah pimpinan anak pembantu tersebut, dan menhuan ini dapat berkerja sama, namun lebih sering bersaing, dengan *menhuan* pendiri di atas.

Bisa saja terjadi, akibat persaingan yang sedemikian rusuh sehingga menimbulkan pemberontakan anti-dinasti, bahwa syekh satu *menhuan* memindahkan "Bangsal Suluk"nya dan meninggal di tempat yang baru; ataupun bahwa dia dibuang oleh pemerintah dan dikubur jauh dari *menhuan*nya. Bagi para pewaris syekh yang telah dibaiat, kejadian-kejadian seperti ini merupakan kesempatan yang ideal untuk memisahkan diri, karena masing-masing mereka telah mewarisi sebuah *gongbei* yang dianggap mengesahkan pendirian suatu *menhuan* baru. Di pihak lain, para keturunan asli dari orang Tionghoa yang pertama mendirikan tarekat yang bersangkutan—yaitu tokoh yang telah meyalurkan karisma syekh asal atas dasar kebajikannya (dan bukan keturunan)—telah secara terus-menerus menempati kedudukan pembantu (*ra'is*), seperti juga anak cucu mereka yang dibaiat. Tambahan lagi, mereka juga telah memperkuat hubungan dengan pemegang karisma keturunan tadi melalui pernikahan. Maka apabila ada kesempatan, mereka pun mendirikan *menhuan*[19]. Selain itu

---

[18] Harus juga ditambahkan bahwa pada setiap generasi, hanya beberapa putra dan keponakan laki-laki dari syekh yang nyatanya "terpanggil" dan dibaiat, sehingga dapat menjadi *ra'is* atau *ahong* biasa. Yang lain, yang lebih besar jumlahnya, mengelola kekayaan *menhuan*, dengan memimpin usaha-usaha dagangnya yang dijalankan oleh para pengikut dan murid *menhuan*, dan yang menjadi sumber penyebaran ajaran sufi di Tiongkok Tengah dan Pesisir, di mana aliran Islamnya lebih formalis dan klasik daripada di Tiongkok Barat.

[19] Daftar *menhuan* berikut lokasinya masing-masing (yang kurang lengkap, sesuatu yang tidak mengherankan melihat kekacauan informasi tentang hal ini) lihat Gladney (1987, hlm. 518-525) dan (1991, hlm. 385-392).

pula, seorang keturunan syekh, yang tertarik oleh kekuasaan religius, dapat juga menculik jasad suci seorang kerabat di sekelilingnya. Maka kelompok yang kecurian tinggal mengelola *gongbei* kosong tanpa jasad, sedangkan si penculik sebaliknya memperkuat *menhuan* pimpinannya dengan jasad tersebut.

Pada abad ke-20 di Tiongkok bagian barat, dunia karisma sangat ramai, dan para pemimpin cabang tarekat berebutan keunggulan dengan menambah-nambahkan jumlah makam keramat di dekat "Bangsal Suluk" tempat mereka tinggal dan mengajar serta di cabang-cabang *menhuan* mereka yang tersebar di seluruh Tiongkok. Suatu contoh yang baik diberikan oleh perkembangan *menhuan-menhuan* yang berasal dari Jahriyah (cabang Naqsybandiyah yang aktif dan dikenal dengan cukup baik), terutama *menhuan* yang dipimpin oleh syekh yang paling mencolok pada periode sekitar tahun 1900, yaitu Ma Yuanzhang (Ma Yüanchang, 1853-1920)[20]. Dia adalah salah seorang syekh tarekat Jahriyah pada generasi ke-7; dia keturunan langsung dari pendirinya, Ma Mingxin (Ma Ming-hsin, yang dihukum mati pada tahun 1781), dan konon juga pewaris spiritual atas dasar kebajikannya dari syekh ke-5, yaitu Ma Hualong (Ma Hua-lung, seorang pemberontak terkenal sejak tahun 1862 hingga 1871, ketika terjadi pembantaian oleh tentara kekaisaran). Pada dasawarsa terakhir abad ke-19, sambil berusaha memulihkan kekuatan Jahriyah yang hancur berantakan setelah penumpasan pemberontakan tahun 1871-1872 itu, Ma Yuanzhang menetap di Beishan (Pei-shan) atau "Gunung Utara", di dekat Zhangjiachuan (Chang-chia-ch'uan, kini suatu kecamatan otonom "Hui" di propinsi Gansu Timur, dekat batasan selatan Ningxia), oleh karena para pengikut Jahriyah yang ikut pemberontakan Ma Hualong (syekh mereka yang ke-5) dan luput dari pembunuhan telah ditempatkan kembali di distrik itu oleh pemerintah.

Ketika komunitas itu sudah disatukan dan ditata kembali dengan baik, maka Ma Yuanzhang menyerahkan kepemimpinannya kepada adiknya Ma Yuanchao (Ma Yüan-ch'ao, wafat 1929) yang diangkatnya sebagai *ra'is*. Pada tahun 1920, ketika kakaknya meninggal, Ma Yuanchao segera menyatakan diri sebagai syekh dari generasi ke-8 di *menhuan*

---

[20] Tentang kepribadian dan karya-karya Ma Yuanzhang, lihat Aubin (1990a, hlm. 538 dst.) (dengan mengacu pada bibliografi Tionghoa tentang hal ini); catatan bibliografi dari syekh-syekh Jahriyah, lihat *Idem*, hlm. 524-528; tabel yang memberikan silsilah patrilineal mereka sebenarnya serta silsilah berdasarkan warisan "pilihan", lihat *Idem*, hlm. 530-531; daftar cabang-cabang *menhuan* Shagou, *Idem*, hlm. 558; peta lokasi *menhuan-menhuan* Jahriyah, *Idem*, hlm. 568.

Beishan[21]. Pengakuannya mempunyai karisma terdukung oleh makam (*gongbei*) yang dibangun *menhuan* tersebut untuk menyimpan kepala Ma Hualong (sedangkan badan syekh ke-5 yang kepalanya dipenggal itu di lain pihak memberi karisma pada *gongbei* milik keturunan asli syekh itu). Kemudian, untuk melengkapi niatnya itu, dia membangun sebuah *gongbei* untuk jasad Ma Yuanzhang sendiri, yang dia curi dari makam keramatnya di utara, ketika anak dan pewarisnya tidak ada.

Sementara itu, setelah menyerahkan kekuasaan lokal kepada adiknya pada tahun-tahun terakhir abad ke-19, Ma Yuanzhang berpindah sedikit ke utara, ke sebuah daerah yang kini termasuk Ningsxia Selatan, tepatnya di Shagou (Sha-kou, 40 km dari Xiji / His-chi), di mana dia membangun "Bangsal Suluk"nya yang terakhir. Selama pendirinya masih hidup, *menhuan* Shagou tidak bersandar pada *gongbei* setempat, tetapi pada berbagai *gongbei* tersohor yang tersebar di tengah komunitas-komunitas Jahriyah yang terkait dengannya, misalnya di Pingliang (P'ing-liang, di batasan timur Gansu, yang kini memisahkan Ningxia dari Shaanxi /Shenhsi) yaitu makam syekh ke-2 dari tarekat itu; juga di bagian utara Ningxia, di Jinjibao (Chin-chi-pao, dekat kota Lingwu sekarang) yaitu *gongbei* dan "Bangsal Suluk" dari syekh ke-4; juga di dusun Honglefu (Hung-lo-fu) tempat syekh ke-5 pernah mengajar dan memimpin perlawanan terhadap tentara kekaisaran pada tahun 1870-1871; dan akhirnya di Lanzhou (Lan-chou, ibu kota Gansu), yaitu dua kuburan kosong sebagai peringatan atas dua orang yang dihukum mati: yang pertama Ma Mingxin di Gerbang Dongshao (Tung-shao-men) dan yang kedua putri angkatnya di Gerbang Jincheng (Chin-ch'eng-men).

Itulah pusat-pusat *menhuan* Shagou, yang terletak di daerah Tiongkok di mana aliran sufi paling berpengaruh. Namun *menhuan* itu memiliki ranting-ranting yang sangat jauh, di semua tempat yang pernah dilalui tarekat Jahriyah sepanjang sejarahnya yang kacau balau itu, yaitu di Sichuan (Shuch'uan); juga di Yunnan, tempat kakek dan ayah Ma Yuanzhang dibuang dan kemudian menjadi menjadi *ra'is* yang amat aktif pada waktu perlawanan bawah tanah dan penindasan pada akhir abad ke-18 sampai paruh pertama abad ke-19, dan di mana setelah wafat, mereka menjadi sumber rahmat dan perlindungan melalui *gongbei* mereka; juga di Guichou (Kueichou, di barat daya Tiongkok); juga di bagian barat jauh, di Xinjiang (Sinkiang), di sekitar ingatan akan janda Ma Mingxin dan putrinya, yang dibuang oleh pemerintah pada waktu penindasan: sebuah makam didirikan pada tahun 1930 di Ili (Xinjiang Utara) untuk sang janda,

---

[21] Ketika diambil alih oleh Ma Yangchao, *menhuan* dari Beishan mengambil nama tempat lain, yaitu Xuanhuagang (Hsüan-hua-kang).

yang bunuh diri pada tahun 1872 (di tarekat Jahriyah, bunuh diri adalah kejadian yang lumrah pada waktu penindasan, terutama di kalangan perempuan); sedangkan untuk putrinya yang wafat di daerah Turfan, sebuah makam dibangun pada tahun 1860-an oleh seorang *ra'is* bawahan Ma Hualong, dan makam itu direnovasi pada tahun 1910 oleh *ra'is* bawahan Ma Yuanzhang.

Ranting-ranting *menhuan* Shagou meluas ke timur sampai Manchuria, di mana terdapat makam yang disebut makam dari "Galangan Kapal Kirin" yang menampung jasad syekh ke-2, yang wafat di situ pada tahun 1817, ketika menuju pembuangannya. Ranting-ranting juga ada di Tiongkok tengah, di Henan (Honan), tepatnya di Kaifeng, di sekitar makam seorang syekh ke-6 yang tidak jelas identitasnya; dia meninggal sebagai budak pada tahun 1890 (jasadnya dihormati dalam sebuah *gongbei* milik syekh dari generasi ke-8 yang keturunan asli dari Ma Hualong, dan syekh itu juga memiliki *gongbei* selir Ma Hualong). Selain itu, *menhuan* Shagou juga memiliki cabang di Beijing, di Shandong, di Hebei (Hopei), yaitu di sekitar perusahaan-perusahaan milik *menhuan* itu, di mana murid-muridnya menyebarkan ajarannya. Pada waktu Yuanzhang meninggal pada tahun 1920, putra keempatnya, yaitu Ma Zhenwu (Ma Chen-wu, 1895-1960) mengambil alih kekuasaan di Shagou. Namun dia tidak beruntung karena *gongbei* ayahnya beberapa waktu kemudian kehilangan jasad, setelah dicuri oleh pamannya, yang juga saingannya dalam hal pimpinan generasi ke-8.

Sejarah ini kelihatan amat rumit padahal hanya merupakan ringkasan dari situasi yang jauh lebih kompleks. Semestinya diuraikan pula *menhuan-menhuan* kecil yang memisahkan diri dari warisan Ma Yuanzhang pada tahun 1920, *menhuan* yang dikuasai oleh keturunan Ma Hualong, serta juga *menhuan* yang berafiliasi baik kepada cabang saingan dari tarekat Naqsybandiyah, yaitu cabang Khufiyah, maupun kepada tarekat Qadiriyah dan Kubrawiyah yang lebih kecil itu. Keempat tarekat itu meliputi seluruh aliran sufi di Tiongkok modern. Pada abad ke-20, pimpinan dan pusat kehidupan dari sufisme ragam rakyat ini menempati kawasan yang terletak di antara Ningxsia, Gansu, dan Qinghai (lihat Peta 2). Kawasan itu amat kecil dibandingkan dengan luasnya benua Tiongkok, membentang dari utara ke selatan sepanjang 350 km antara garis lintang 38 dan 35, dan sepanjang 500 km dari timur ke barat, di antara ujung timur Gansu di sebelah timur dan daerah berpenduduk Tibeto-Mongol di sebelah barat, yaitu sampai 50-60 km dari Danau Köke-nūr (Qinghai/Ch'inghai dalam bahasa Tionghoa, yang lebih dikenal di Barat sebagai Danau Koukounor).

Di sepanjang kawasan memanjang itu, yang selain sempit juga berbukit-bukit di sebelah barat sedangkan mirip gurun di sebelah utara, masyarakat Islamnya sangat beraneka, sehingga amat sulit diinventarisasikan. Komunitas-komunitas masjid yang bukan sufi (*gedim*) di satu pihak dengan imamnya (*ahong*) yang dapat menjadi anggota *menhuan*, tetapi dapat juga menjadi pengikut Ikhwan yang militan, dan komunitas-komunitas *menhuan* di lain pihak, bercampur-baur satu sama lainnya, baik dari sudut umatnya, atau tanah yang digarapnya, maupun wilayah yang dihuninya. Melihat situasi ini, kita tidak dapat mengetahui apakah tempat-tempat ziarah Islam di bagian barat Tiongkok telah mengambil alih tempat-tempat kultus pra-Islam. Kelihatannya letak makam (*gongbei*) dan "Bangsal Suluk" hanya ditentukan oleh penempatan geografis dari kelompok kerabat yang memegang pimpinan *menhuan*, atau oleh faktor kebetulan ketika kelompok itu melarikan diri untuk menghindari penindasan politik.

Pendeknya, tempat-tempat ziarah dan ibadah luar masjid yang dikenal dalam Islam ragam Tionghoa meliputi banyak ragam yang berkisar di sekitar konsep "jasad suci". Bisa jadi, itu adalah sebuah makam sederhana tanpa bangunan khusus, atau makam dengan sebuah bangunan yang kecil atau besar; makam itu dapat berdiri sendiri atau berada di tengah kelompok makam atau bahkan di tengah suatu kuburan Islam umum; sementara jasad yang berbaring di situ atau yang mestinya berbaring di situ—atau bahkan yang diketahui tidak berbaring di situ, atau tidak lagi berbaring di situ oleh karena satu atau lain alasan (pencurian, banjir, kerusuhan militer dan sebagainya)—adalah entah seorang tokoh setengah legendaris bukan sufi dari Tiongkok atau terkadang Asia Tengah atau Timur Tengah, entah seorang kerabat (laki-laki atau perempuan) dari seorang syekh sufi, ataupun seorang murid atau pembantu syekh tersebut. Dengan atau tanpa jasad, makam itu selalu dapat merupakan sumber berkah buat komunitas, baik sufi maupun bukan.

Sebaliknya bagi seorang syekh sufi yang mengasuh sebuah cabang tarekat, tempat suci di mana dia hidup dan di mana ingatan mengenai dirinya kemudian disimpan senantiasa berupa sebuah kompleks bangunan yang kadang kala megah. Misalnya Linxia (Lin-hsia), yaitu Herzhou (Ho-chou) kuno yakni sebuah kota kecil di perbatasan antara Gansu dan Qinghai, di persimpangan jalan perdagangan dan kafilah antara dunia Tiongkok, Tibet (Amdo sangat dekat) dan Mongol. Paling sedikit sejak akhir abad ke-17, kota ini merupakan suatu pusat spiritual utama dari Islam di Tiongkok. Di situ secara berturut-turut telah berkembang—dan telah diberikan cap pengesahannya—semua aliran ortodoks atau sufi yang ada di Islam Tionghoa. Tarekat sufi modern pertama yang ditionghoakan, yaitu

tarekat Qadiriyah, mempunyai tempat suci yang paling luas, yang dibangun di sekitar makam perintisnya di Tiongkok, Qi Jingyi (Ch'i Ching-i atau Hilāl ad-Dīn menurut nama Islamnya, 1656-1719). Tempat keramat itu bernama Da-gongbei, "*Gongbei* Besar", yang didirikan di pinggiran kota Hezhou pada tahun 1689. Sekarang kompleks *gongbei* ini menempati suatu areal seluas 2,7 ha dan mencakup sebuah masjid, sebuah madrasah, sebuah sekolah umum, kantor administrasi *menhuan*, penginapan untuk pegawai agama dan untuk pengunjung, sebuah kuburan dan, paling di belakang, dikitari oleh sebuah tembok rendah, makam keramatnya (Trippner, 1961, 159-160; Gladney, 1987, 507).

Praktik Ziarah

Wali Hidup

Kewajiban yang paling agung yang dibebankan pada pengikut aliran sufi tradisional adalah menghormati baik wali-wali yang masih hidup (yaitu syekh *menhuan* tempat dia menjadi anggota berdasarkan kelahirannya atau atas pilihannya sendiri), maupun orang yang dekat syekh itu karena hubungan keluarga atau kedudukan. Tentu saja, dalam Islam di Tiongkok seperti di semua daerah beragama Nasrani atau Islam di mana ziarah wali/santo nampak lebih penting daripada pemujaan terhadap Allah, ada saja kaum puritan—pejabat gereja atau penegak kitab suci—yang mengecam peneliti asing yang tidak laik itu, yang tidak membedakan antara perantara praktik ziarah dan tujuannya, yaitu Allah. Karena, kata orang yang mengecam itu, orang hanya dapat bersembahyang kepada Allah semata. Tetapi pengikut *menhuan* tidak peduli tentang teori puritanisme itu. Dalam alam pikiran mereka, kewajiban mereka terhadap sang syekh lebih penting daripada apa pun, sampai-sampai mereka mengaku lebih suka bersalah dengan memihak syekh daripada benar melawan dia. Setiap rinci perbuatan dan pikiran mereka diatur oleh ritus dan kehidupan mereka harus terus-menerus taat kepada kemauan dan keinginan sang Guru. Praktisnya, kewajiban mereka yang pertama adalah memberikan hadiah (*hadiyah*)[22] dan sumbangan uang kepada kas *menhuan*.

Kesempatan yang paling khidmat untuk hal itu adalah ketika mengadakan kunjungan ke "Bangsal Suluk", sesuatu yang harus dilakukan oleh setiap pengikut, paling sedikit sekali dalam hidupnya, seperti halnya orang bukan sufi harus naik haji ke Mekkah, bahkan lebih kerap apabila jaraknya tidak jauh. Sang syekh menerima pengunjung kelompok demi kelompok, dan, apabila perlu, ketertiban dijaga oleh murid-muridnya. Saat

---

[22] *Hadiyah*: kata resapannya dalam bahasa Tionghoa, ialah *haidiye* (*hai-ti-ye*).

yang paling mengesankan adalah ketika sang syekh muncul: para peziarah menjatuhkan diri ke tanah untuk bersujud, tanpa mengindahkan kiblat. Bahwa orang-orang muslim dapat bersujud di hadapan seorang manusia biasa, dengan memunggungi Mekkah tentu saja telah mencengangkan orang yang menyaksikannya pada masa Republik (1912-1949), baik warga asing maupun Tionghoa, dan baik orang bukan Islam maupun orang Islam bukan sufi. Pelanggaran yang sedemikian gamblang terhadap ortodoksi Islam dapat dicarikan dalih dalam konsep sujud tradisional Tionghoa non-Islam, yang mewajibkan orang untuk menghormati atasan atau siapa pun yang memegang wibawa.

Namun banyak tanda menunjukkan bahwa orang-orang menganggap syekh mereka sebagai tokoh terhormat pengganti Nabi Muhammad. Mereka menyadari bahwa pusat dunia tidaklah terletak di singgasana maharaja, seperti dibayangkan oleh warga Tiongkok lainnya, melainkan nun jauh di barat, dan mereka tahu bahwa Nabi Muhammad pernah menjadi perantara yang berwibawa yang mengawali garis keturunan spiritual dari syekh mereka. Dalam ritus *menhuan* mereka, nama Nabi Muhammad memang disebut-sebut, misalnya dalam ritus biasa tarekat Jahriyah dalam bentuk pembacaan bait-bait *Mada'ih*, yakni suatu kumpulan tulisan Arab yang menyanjung-nyanjung Nabi Muhammad. Karya itu diserahkan kepada perintis cabang Jahriyah di Tiongkok oleh gurunya di Yaman untuk memperkuat karismanya (Aubin, 1990-a, 564, menurut Mien, 1981). Namun, menurut para peziarah yang berbondong-bondong ke Bangsal Suluk, lebih baik seorang wali hidup daripada seorang wali yang sudah lama meninggal (Gilbert, 1919, 704), dan Nabi Muhammad, di mata mereka, terutama merupakan satu mata rantai dalam transmisi karisma para syekh.

Kenyataan ini terbukti oleh frekuensi penggunaan istilah *sheng* (wali) sebagai sifat sang syekh dan apa saja yang berkaitan dengannya, baik orang maupun tempat. Misalnya, Ma Yuanhang disebut *shanren* (*shan-jen*) yaitu "sang Pemberi Rahmat" sebelum mengangkat diri sebagai syekh Jahriyah generasi ke-7 , dan kemudian dia menjadi "sang wali" (*shengren*, *sheng-jen*) (Aubin 1990-a, 556). Upacara-upacara berkala waktu dipungut hadiah ritual (*hadiyah*) dalam bahasa Tionghoa disebut *ermaili* (*erh-mai-li*) yaitu *al-mawlid*. Dalam hal ini, yang dirayakan bukanlah ulang tahun Nabi Muhammad, seperti lazimnya dalam ortodoksi yang berlaku di masyarakat masjid, melainkan ulang tahun wafatnya seorang syekh masa lalu atau seorang kerabatnya. Pada paruh pertama abad ke-20, upacara sumber *hadiyah* tersebut di atas makin banyak. Pada masa hidup Ma Yuanzhang, di kalangan Jahriyah upacara itu berjumlah 38 setahun, 12 di antaranya untuk perempuan, yaitu 3 atau 4 sebulan; tetapi

pada tahun 1958, waktu suatu pengadilan rakyat menghukum anak Ma Yuanzhang, maka dihitung tidak kurang daripada 65 upacara, yaitu lebih dari satu seminggu (Aubin, 1990-a, 564).

Ritus yang umum pada kesempatan *ermaili* dan acara-acara lainnya, seperti agaknya juga pada ziarah ke Bangsal Suluk, terdiri atas zikir yang disertai ayunan badan dan iringan musik (sejauh diketahui tanpa adanya fenomena kerasukan), dan atas pembacaan surat-surat al-Qur'an dan tulisan-tulisan suci khas *menhuan* yang bersangkutan, disertai pembakaran dupa dan persembahan buah-buahan. Kemudian, yang paling mengharukan selama menghadap syekh adalah acara persembahan hadiah. Para pengunjung maju satu per satu dan menyerahkan sumbangannya kepada pembantu syekh, apabila tidak dilakukan sebelumnya (misalnya dalam hal penyerahan ternak); sebagai balasan, masing-masing penghadap diberi pemberkatan Guru dan suatu hadiah suci yang nilai uangnya proporsional secara kebalikan dengan nilai sumbangan di atas: orang kaya yang menyerahkan seekor domba akan dibalas dengan biji-biji melon, sedangkan orang miskin yang memberikan buah *ziziphus sativa* dibalas dengan bungkusan makanan yang berat. Sistem ini berfungsi dengan baik apabila syekh *menhuan* adalah seorang pengkhalwat yang tulen (sesuatu yang bisa saja terjadi, seperti terbukti dengan kasus Ma Yuanzhang). Itulah juga suatu cara yang baik untuk mengadakan, secara berkala dan sebagai derma, suatu pembagian kekayaan di antara pengikut-pengikut *menhuan*, ditambah lagi dengan pemberkatan sang syekh.

Pada abad ke-18 dan ke-19, tarekat-tarekat Tionghoa berkali-kali mengalami berbagai kemelut, akibat perang saudara, pemberontakan melawan pemerintah pusat, serta penindasan. Maka tidak mengherankan bahwa tarekat-tarekat itu mengembangkan suatu ideologi mati syahid, terutama tarekat Jahriyah, yang paling keras perjuangannya dan paling gigih semangat perlawanannya. Untuk anggota-anggota tarekat ini, kemampuan sang syekh untuk melakukan karomah disahkan oleh kematiannya sebagai syahid[23], dan kematian tersebut diasumsikan sepanjang hidupnya. Sampai zaman Ma Yuanzhang, yang kemudian memperhalus hasrat spiritual umatnya, rahmat sang Guru berwujud jimat-jimat yang konon membuka pintu sorga untuk mereka yang mengenakannya pada waktu mati dalam peperangan, (Aubin, 1990-a, 564-565). Sang syekh adalah panutan muridnya, tetapi panutan dalam kematian, bukan dalam kehidupan. Khalwatnya dan kesalehannya tidak mungkin ditiru, karena

---

[23] Ungkapan Cina *shuhaidayi* (*shu-hai-ta-i*, yang ditulis dengan huruf Tionghoa yang berbeda dalam berbagai sumber), berpadanan dengan kata Arab syahādat dan dalam bahasa kaum muslimin Tionghoa berarti mati syahid (*shaxide*/*sha-hsi-te*).

kebajikannya adalah pantulan kesempurnaan ilahi, dan tidak tergapai oleh manusia. Yang dapat ditiru hanyalah kematiannya yang dinanti-nantikan itu. Pada masa damai, berkah sang syekh memberkahi umatnya dengan misalnya mendatangkan hujan di daerah-daerah gersang itu di mana air menentukan hidup dan mati.

Ziarah ke Makam-Makam Keramat

Makam-makam membuka lebih banyak peluang buat pengunjung untuk memanipulasi kekuatan gaib. Yang dimaksud di sini bukan saja makam yang terkait dengan Bangsal Suluk para syekh ketua *menhuan*, yang citranya ditentukan oleh martabat syekh-syekh tersebut yang hidup dalam kefanaan. Lebih akrab buat para peziarah adalah makam (*gongbei*) kerabat-kerabat para wali, baik wali yang hidup maupun yang sudah mati, yang tersebar di pedesaan, serta makam kecil lokal, juga di pedesaan, dari wali-wali bukan sufi yang setengah anonim. Fungsi "kekasih" Allah yang telah mati itu ialah memenuhi permohonan-permohonan duniawi dari umatnya. Semua kesaksian mencatat kehadiran banyak perempuan di makam-makam pedesaan itu; mereka memohon kelahiran seorang anak laki-laki, entah untuk mereka sendiri atau untuk putrinya, atau memohon penyembuhan penyakit seorang anak. Apakah ini merupakan hasil pengaruh dari praktik-praktik yang umum di kuburan keramat di bagian lain dunia Islam? Belum tentu. Kalau diingat bahwa masyarakat Islam di Tiongkok Timur untuk sebagian besar bertumbuh oleh karena orang-orang muslimin mengambil gadis-gadis desa dari daerah sekitarnya sebagai istri atau selir menurut hukum Tionghoa, maka timbul pertanyaan, apakah perempuan yang berdoa di makam-makam itu—atau paling tidak sebagian di antara mereka—tidak melanjutkan praktik-praktik agama rakyat pra-Islam yang merupakan latar belakang pendidikan mereka sebagaimana diberikan oleh ibu atau neneknya.

Ketika sebuah keluarga mengangkat seorang wali yang dikubur di sebuah makam keramat sebagai leluhurnya dan menziarahinya sebagai-mana lazimnya leluhur, maka keluarga itu melanjutkan suatu perilaku yang lumrah di tengah masyarakat Tionghoa tradisional. Menyalakan batang-batang dupa yang ditancapkan di pasir, seperti dilakukan di tengah makam terbuka atau di depan pintu makam tertutup, juga mengingatkan suatu praktik pokok agama Tionghoa rakyat. Kesimpulannya, praktik ziarah makam seperti ini di bagian barat Tiongkok, di mana kepadatan penduduk muslim mendorong komunitas-komunitas Islam untuk hidup terpisah-pisah, sesungguhnya menunjukkan bahwa lingkungan budaya Tionghoa tetap membekas pada wujud luar praktik ziarahnya.

Tanda lain dari integrasi masyarakat Islam pada masyarakat sekelilingnya nampak pula dalam perkembangan spiritual dan ekonomisnya pada tahun 1980-an, pada masa liberalisasi pasca-Mao. Pemugaran makam-makam keramat serta kebangkitan kembali dari praktik ziarah adalah salah satu tanda yang paling mencolok dari pembaharuan Islam pribumi Tionghoa, bertentangan dengan perkembangan fundamentalisme yang amat dipengaruhi oleh Saudi Arabia dan Timur Tengah. Pada saat meneliti gerakan sufi di Tiongkok barat laut, Dru Gladney (1987, hlm. 506 dst.) dibuat terkejut baik oleh perusakan-perusakan yang dilakukan oleh radikalisme Mao, maupun oleh kecepatan situasi dipulihkan setelah 1979. Sejak akhir dasawarsa 1950-an berbagai gelombang pemurnian komunis telah mengakibatkan tindakan-tindakan menghancurkan seperti desakralisasi masjid-masjid dan pembongkaran atau perataan makam-makam kuno, atas dasar berbagai dalih yang semuanya patut dicela, seperti sisa takhayul Abad Pertengahan, pusat-pusat tirani feodal atau perlawanan anti-komunis, dan hambatan-hambatan terhadap pertanian modern. Yang luput dari pengrusakan itu hanyalah beberapa makam yang kebetulan berada di luar kawasan yang dilalui garda merah Revolusi Kebudayaan.

Pada tahun 1985, sedangkan pemerintah daerah bingung menghadapinya, gerakan pemugaran makam berlangsung dengan sangat lancar, dilakukan oleh petani-petani Islam, yang bekerja pada waktu malam kalau perlu, dengan memakai uang dan bahan pribadi. Praktik ziarah yang disaksikan D. Gladney itu agaknya mirip dengan praktik masa lalu, yaitu kunjungan berkala oleh anggota komunitas—entah komunitas sufi, keluarga atau desa—yang menganggap dirinya sebagai penjaga makam dan penampung rahmatnya. Para pengunjung berdoa, bernyanyi, dan membakar dupa di depan makam. Makam-makam lokal yang kecil itu hanya dijaga oleh penduduk desa sekitarnya, tetapi makam sufi dijaga dengan tekun oleh pengikut tarekat yang masih hidup dan oleh murid-murid yang sudah dibaiat, yang kadang-kadang bertugas sebagai imam masjid terdekat.

Sejak saat itu, gerakan pemugaran makam semakin pesat, didorong terutama oleh kepercayaan masyarakat terhadap kekuasaan para wali, diperkenankan oleh pemerintah pusat sesuai politik pro-Islamnya, didanai oleh laba usaha pertanian hasil pasaran bebas dan kegiatan-kegiatan terkait[24], dibantu oleh berbagai keuntungan yang dihasilkan oleh masjid-masjid dan lembaga-lembaga Islam lainnya dalam kegiatan perdagangan, dan akhirnya didukung oleh berbagai subsidi, baik dari pemerintah Tionghoa maupun dari Timur Tengah.

---

[24] Komune Rakyat dibubarkan pada tahun 1981 dan pasar bebas di kawasan pertanian disahkan pada tahun 1980-1982.

Sebagai contoh, daftar tempat-tempat keramat yang dipugar oleh anggota Jahriyah (menurut Su Baogui & Sun Junping, 1993) sangat mengesankan, apalagi karena dilakukan di tengah suatu kawasan pedesaan yang secara resmi diakui sebagai salah satu yang termiskin di seluruh Tiongkok. Gedung-gedung yang dibangun oleh pemerintah komunis di atas tempat-tempat keramat pada awal tahun 1960-an, seperti juga jalan-jalan dan saluran-saluran air yang melaluinya, telah dipindahkan oleh pemerintah daerah pada tahun 1980-an atas permintaan kaum Jahriyah. Pada tahun 1991-1992 berturut-turut diadakan upacara pembukaan makam-makam (*gongbei*) baru, yang lebih megah dan lebih luas daripada sebelumnya, bahkan lengkap dengan Bangsal Suluk dan masjid tambahan jika sebelumnya tidak ada. Pada umumnya denah asli makam tersebut tidak dituruti, dengan dalih tidak dikenal lagi, dan seperti di mana-mana di Tiongkok Islam, suatu gaya arsitektural setengah Pakistan setengah Timur Tengah, dengan kubah-kubah dan pintu-pintu berlengkungan, menggantikan gaya Tionghoa monumental—termasuk yang bernuansa Islam—yang lazim sampai tahun 1950 (terkecuali-*gongbei* kecil berkubah yang dari dulu terdapat di propinsi Ningxia).

Upacara besar-besaran kembali dilakukan pada pertengahan tahun 1980-an (Gladney, 1987, hlm. 505; Aubin, 1989, hlm. 213, cat.15) dan terdengar berita tentang tawuran berdarah antara para pengikut *menhuan-menhuan* yang bermusuhan secara tradisional (Aubin, 1989, hlm. 231, cat.14). Statistik menunjukkan bahwa fundamentalisme nasionalis Islam Ikhwan berkembang dengan dukungan pemerintah, tetapi sebaliknya, bahwa kelompok-kelompok sufi juga bertahan dengan baik (Aubin, 1989, hlm. 213, n. 14). Kelompok Ikhwan, bagaimanapun juga, hanya menentang tempat ziarah yang memakai nama seorang wali sufi. Makam-makam tak bernama atau tidak sufi, atau tidak lagi bercirikan sufi, luput dari kecamannya. Itulah misalnya yang terjadi dengan bekas makam-makam Qadiriyah, yang kini dihormati oleh umat masjid setempat.

Menyangkut wali hidup, yaitu pemimpin *menhuan* yang mampu melakukan karomah, andaikan ada yang diziarahi sebagai wali, maka dilakukan secara sembunyi-sembunyi oleh karena saya tidak pernah mendengar apa-apa tentang mereka, baik untuk membenarkan atau menafikan fakta itu. Beberapa syekh meninggal selama aksi penindasan, seperti Ma Zhenwu, putra keempat dari Ma Yuanzhang, yang dituduh mau memisahkan daerahnya dari Tiongkok dan ia diadili secara spektakuler pada tahun 1958. Dia meninggal pada tahun 1960 dan direhabilitasi pada tahun 1984 (Aubin, 1989, hlm. 219). Syekh lain luput dari maut dan sepertinya tidak tersentuh. Pada waktu kegiatan agama diizinkan kembali, mereka pulang ke tempat keramat leluhurnya. Salah satu contoh adalah

penerus pendiri tarekat Qadiriyah Tionghoa, penjaga "*Gongbei* Besar" di Linxia (Hezhou kuno) yang ditemui oleh Gladney (1987, hlm. 507-508). Untuk beberapa di antara mereka, wibawa sosial yang dulu terfokus pada mereka telah diberikan cap resmi, melalui peran politik yang diberikan kepada mereka pada awal rezim komunis dan pada waktu liberalisasi pasca-Mao. Contoh yang paling mencolok adalah Ma Teng'ai (1919-1991), seorang syekh Jahriyah dari generasi ke-8, saingan putra-putra Ma Yuanzhang, cicit Ma Hualong, yang menjabat wakil presiden propinsi Ningxia di antara tahun 1958 dan 1968, dan kemudian sesudah tahun 1980, dan oleh karena itu salah seorang pelaku utama dari hubungan-hubungan keuangan dan ekonomi dengan Timur Tengah (Aubin, 1989, hlm. 211, 217-219). Jelas kiranya seorang tokoh terkemuka seperti dia tidak mungkin dapat menjadi obyek pemujaan rakyat tanpa menarik perhatian.

Dru Gladney (1987) mempertanyakan fungsi ziarah kubur, yang disangkanya amat beragam itu, dan dia terutama melihatnya sebagai faktor identitas komunitas. Makam-makam keramat, katanya, adalah lambang "perbedaan" yang mengaitkan kaum Hui dengan leluhur-leluhur mereka yang datang di masa lalu dari dunia Islam, dan selanjutnya dengan Nabi Muhammad dan dunia Islam antarbangsa. Bagi makam-makam historis terkenal yang dibicarakan di atas, tidak diragukan lagi tafsiran ini memang tepat. Tafsiran itu juga membantu kita mengerti pola pikir yang berlaku umum pada masa ini: orang-orang Tionghoa Islam, yang sudah dari dahulu merasa lain dari kaum Tionghoa pemuja berhala, kemudian selama empat dasawarsa dicap sebagai "minoritas etnis Hui", sekarang betul-betul merasa diri asing dari sudut asalnya. Maka mereka membanggakan diri sebagai keturunan Timur Tengah berdasarkan silsilah buatan dan mereka juga meggemari sebuah arsitektur Timur Tengah buatan sebagai tanda keasingan mereka.

Namun janganlah kita mengabaikan dimensi spiritual dari fenomena tersebut. Pada masa pra-komunis, bukanlah ikatan identitas dengan dunia Islam maupun dengan Nabi Muhammad yang dicari orang Islam Tionghoa dalam ziarah ke wali-walinya. Andaikan demikian, mengapa mereka justru menghormati pendiri-pendiri pribumi dari tarekat-tarekat mereka, bukan mubalig-mubalig yang datang lebih dini dari Asia Tengah dan Timur Tengah? Mengapa juga makam-makam kecil yang, berdasarkan batu nisan dalam bahasa Arab atau menurut tradisi historis jelas terkait dengan orang-orang Islam asing, justru dikaitkan mereka dengan wali-wali yang bernama Tionghoa (satu contoh diberikan oleh Gladney, 1987, hlm. 513)? Mengapa nama Nabi Muhammad tidak lebih penting dalam pikiran para pengikut

berbagai *menhuan*, dan mengapa bagian dari silsilah-silsilah[25] yang dikenal luas di antara mereka hanyalah yang terakhir, yaitu bagian yang menyangkut silsilah syekh-syekh Tionghoa. Mengapa dalam tarekat Jahriyah (di mana penobatan guru diberikan oleh pendiri dari Yaman abad ke-18 hanya untuk 7 generasi [Aubin, 1990-a, hlm. 555]), ketika pada awal abad ke-20 timbul masalah suksesi ke-8, tidak seorang pun menanyakan kembali ke Yaman untuk mencari pemecahannya?

Seperti telah dikatakan oleh seorang perempuan Islam tua kepada Dru Gladney (1987, hlm. 512), mengalamatkan permohonan kepada seorang wali untuk didengarkan oleh Allah, sama dengan masuk melalui "pintu belakang" (*houmen*), atau dalam dunia komunis, memanfaatkan koneksi untuk mendapatkan perlakuan istimewa. Sekarang pun seperti di masa lalu, para mukminin melihat wali-wali sebagai perantara dan sebagai sumber karomah. Sekarang pun seperti di masa lalu, kesetiaan dan semangat imannya memupuk kesinambungan fenomena karisma.

[25] Dalam Islam Tionghoa, silsilah dalam arti genealogi spiritual yang mengesahkan kekuasaan orang yang sedang menjabat sebagai syekh tarekat, pada umumnya dinamakan *nisibaiti* (*ni-ssu-pai-t'i*), dari kata Arab/Persia *nisbat*.

SUATU KISAH ZIARAH: KUNJUNGAN R. GILBERT KE MA YUANZHANG TAHUN 1918

Françoise Aubin

Salah satu cerita klasik dari kesusastraan Islam Cina adalah kisah-kisah ziarah haji ke Mekkah, yang ditulis oleh salah seorang penulis yang paling produktif, seorang syekh dari abad ke-19. Namun penulisan tentang ziarah-ziarah dalam negeri tampaknya tidak termasuk dalam tipe tulisan kesusastraan setempat. Maka dengan menyesal kami hanya dapat menyajikan catatan-catatan dari seorang musafir asing dan lagi bukan muslim, meskipun dia adalah pakar tentang Cina dan bahasanya. Orang tersebut adalah Rodney Gilbert[1] yang mengunjungi Ma Yuanzhang pada tahun 1918, ketika Sanggar Tarekat Guru itu tidak lagi bertempat di Shagou, tetapi lebih ke selatan, dekat Zhangjiachuan (kemungkinan besar di lokasi pertama di Beichuan). Pada waktu itu sang Guru tua berumur 65 tahun (dan dia meninggal dua tahun kemudian karena gempa bumi, suatu kejadian yang sesuai dengan tradisi, meskipun secara kebetulan, bahwa sang Guru Jahriyah harus meninggal secara tak wajar). Reputasinya harum dan dia dianggap sebagai "nabi baru" serta tokoh yang "alim" lagi dermawan. R. Gilbert berkenalan secara kebetulan dengan putranya yang ketiga di Lanzhou, yang mengajaknya mengunjungi ayahnya kapan saja dia mau, karena orang suci itu, katanya, menerima tamu-tamu dari mana pun tanpa batasan apa pun.

Datang dari Lanzhou, sekitar 50 km sebelum tujuan, penduduknya kini muslim semua dan pemandangan yang selama itu nampak miskin dan menyedihkan menjadi lebih ceria. Pesanggrahan Zhangjiachuan penuh

[1] Gilbert (1919) sudah disebut oleh Aubin (1990a, hlm. 552). Cerita itu diterbitkan dalam sebuah majalah berbahasa Inggris dari Shanghai, yang sulit didapatkan sekarang. Tentang itu saya hanya dapat catatan-catatan yang telah saya buat dengan cepat di New York Public Library. Saya tidak diizinkan membuat fotokopi dari artikel karena mutu kertasnya yang kurang baik.

peziarah yang hanya memperbincangkan tentang doktrin agama dan kelebihan sang Guru. Mereka berasal dari semua daerah di propinsi Gansu, tetapi ada juga yang datang dari sangat jauh, yaitu dari Nanking, Kwantung, Yunnan di kawasan barat daya, dari Guizhou di selatan, dan bahkan dari Andijan di Asia Tengah di daerah Russia itu. Ketika mendekati rumah orang tua tadi, yang terletak di suatu ketinggian, beberapa kilometer dari Zhangjiachuan, kerumunan peziarah kian besar dan datang dari kedua jurusan jalan. Mereka semua membawa bungkusan, yaitu *hadiyah* dan pemberian balasan. Dia juga berpapasan dengan keledai-keledai yang mengangkut air dari lembah, karena para peziarah harus berwudu sebelum mengikuti acara doa-doa orang suci itu.

Gedung-gedung penampung peziarah, yang berdiri di teras bertingkat-tingkat, luas, kukuh, dan dirawat dengan baik, tetapi dibangun tanpa pertimbangan keindahan. (Untuk mencapai tempat itu) orang harus masuk melalui sebuah pintu gerbang yang terbuat dari bata dengan daun pintu yang berat. Di kanan kiri gerbang itu terdapat panel-panel yang memuji-muji kebesaran *taiye*, tokoh besar di atas. Melalui suatu koridor kecil, orang mencapai halaman-halaman bersusunan rumit tempat keledai-keledai ditambatkan. Tidak ada pintu, penjaga, maupun pelayan. Para peziarah bergerak maju dengan semaunya. Terlihat kelompok-kelompok peziarah, 25 atau 30 orang, mendengarkan ajaran yang diberikan oleh ulama-ulama di halaman terbuka. Setelah menaiki tangga, menyeberangi halaman-halaman yang penuh sesak dan naik tangga lagi, R. Gilbert pada akhirnya berhadapan dengan sebuah masjid yang nampak seperti rumah pribadi (tampaknya itulah Sanggar Tarekat, yaitu gedung yang terlihat di belakang sebelah kanan pada Gambar 3 di atas). Peziarah-peziarah tidak memperhatikan masjid itu. Tiba-tiba, semua orang diam. Muncullah seorang tua dengan kepalanya tertutup songkok putih sampai ke alis mata. Dia berdiri dibantu dua ulama, dan para peziarah berlutut serta bersujud di hadapan "nabi baru" itu.

Setelah musafir kita berhasil memberikan—dengan bantuan seorang ulama—kartu namanya pada Ma Yuanzhang, dia disambut dengan sangat ramah oleh syekh tersebut di sebuah ruang yang penuh mebel-mebel Cina. Orang tua itu terutama tertarik pada politik internasional (peristiwa ini terjadi sekitar akhir Perang Dunia I), dan dalam hal itu dia sudah memiliki banyak informasi baru serta pandangan-pandangannya sendiri. Dia nampak sebagai orang terpelajar, sederhana, jujur, dan tanpa berpretensi sebagai orang setengah dewa, seperti dugaan orang. Dia tidak mau difoto dan mengingatkan bahwa gambar-gambar cetak dilarang oleh al-Qur'an. Sebelum pamit, R. Gilbert memberinya sebuah bungkusan anggur. Sekembalinya di pesanggrahan tadi, R. Gilbert dikirimi berbagai hadiah

(bungkusan makanan dan lilin); dan semua pengeluarannya di pesanggrahan dibayar oleh sang syekh, karena selama berada di daerah pimpinan syekh tidak ada satu pengunjung pun yang diperkenankan membayar apa pun. Tidak ada polisi lokal, tapi yang menjabat sebagai penjaga keamanan adalah suatu badan sukarelawan, dan dua di antaranya ditugaskan Ma Yianzhang untuk mengantarkan tamunya sampai ke kota berikutnya.

Itulah satu-satunya kisah ziarah ke wali Islam Cina yang saya ketahui.

DAFTAR KATA

Daftar ini tidak bertujuan merekam semua kata yang kiranya relevan dalam pemerian dan analisis fenomena ziarah dan kewalian, apalagi dalam pembicaraan tentang agama Islam pada umumnya. Tujuannya jauh lebih terbatas. Kata-kata yang terdaftar hanya kata yang mungkin dapat menimbulkan pertanyaan atau keraguan apabila membaca teks terjemahan di atas. Kata-kata itu kiranya berjenis dua: pertama, kata Indonesia yang dipakai oleh para penerjemah dalam pengertian yang perlu didefinisikan dengan jelas; kedua, kata asing yang dipergunakan seadanya.

ahong. Di Tiongkok, berarti imam. Seorang *ahong* bertanggung jawab atas pengajaran dalam mesjid dan juga atas ritus ziarah.

alawi (‘alevi). Nama ini berasal dari nama ‘Alī bin Abī Ṭālib, saudara sepupu dan menantu Nabi Muhammad, dan menunjukkan berbagai golongan yang mempunyai pertautan khusus dengan ‘Alī. Dalam hal *turuq*, tarekat yang silsilah rohaninya melalui ‘Alī disebut *Alawi*, bertentangan dengan tarekat yang silsilahnya melalui Abu Bakr, yang disebut *Bakri*. Secara lebih khusus, di Turki, Yunani dan Bulgaria pada masa kini, sebagian penduduk disebut *Alawi* (*‘Alevi*) karena khusus menghormati ‘Ali; agama Islam mereka amat dipengaruhi oleh praktik dan kepercayaan rakyat Turki kuno dan mirip praktik tarekat Bektasyi.

astana, **astanah.** (Parsi *āstāna*). Kata Parsi yang dipakai di benua India, artinya sama dengan *dargāh*, yaitu kompleks makam keramat. Kata ini tidak asing di Indonesia karena dipakai juga di Jawa untuk menunjukkan pekuburan orang terpandang.

ata. Di Asia Tengah, istilah yang harfiahnya berarti “ayah” itu pada asalnya dipergunakan untuk menunjukkan syekh tarekat Yasawiyah dan kemudian meluas maknanya sampai berarti wali atau orang keramat.

baba. Kata Turki yang asalnya berarti “ayah” ini juga menunjukkan sebuah jabatan dalam tarekat Bektasyi, yaitu pemimpin sebuah pondok dan ketua umat yang bertalian dengan pondok itu. Secara lebih umum, kata *baba* juga merupakan gelar yang disandang sejumlah wali.

baiat. Dipakai dalam buku ini dalam arti “inisiasi” dalam tarekat, yakni proses seorang murid diterima secara sah dalam satu tarekat oleh seorang syekh.

beg. (Juga ditulis *bey*) Di tunia Turkik, sebutan kepada orang yang dihormati (k.l. sepadan dengan *tuan*), antara lain kepada para wakil pemerintah atau tuan tanah di pedalaman Turki Osmani.

berkah. (Ar. *barakah*) Restu dan kebaikan yang diterima dari seorang suci. Dalam buku ini dipakai bentuk *berkah*, bukan *berkat*, *barakah*, ataupun *barokah*.

bidah. Dalam arti sempit, istilah ini berarti pembaruan dalam ajaran atau ibadah agama Islam yang tidak berlandaskan al-Qur’an dan hadis, dengan kata lain penyimpangan. Dipakai di sini sebagai padanan kata *heterodoks*.

celebi. Di Turki, keturunan Haji Bektash Wali dan pengelola kompleks makamnya yang sekaligus menjadi pemimpin kaum Alawi.

darbah. Di Bangladesh, tempat bermukim seorang *pīr* hidup; bdk. *dargah*, yaitu makam seorang *pīr* yang sudah meninggal. *Darbah* sering disebut *darbah syarif* untuk menandakan bahwa tempat itu bersifat mulia dan sakral.

dargāh. Di benua India (atau Asia Selatan) dalam bentuk *dargah* (*dargāh*) serta di Turki dan di negeri yang pernah ditaklukkan oleh Turki dalam bentuk *dergāh*, berarti kompleks makam keramat; bdk. *darbah* dan *mazar*. Dalam bahasa Parsi secara harfiah, *dargāh* berarti “ambang pintu” atau “halaman istana raja”, kemudian artinya meluas karena wali sering kali diberi tanda kehormatan seperti raja.

darwis. (Parsi, *darwīsh*, “hina, papa”). Di dunia Turki, Asia Tengah dan Balkan, anggota suatu tarekat.

dede. (Turki, “kakek”) Di Turki, gelar yang disandang para syekh tarekat Bektasyiyah. Kepala syekh itu disebut *dede bābā*.

effendi. (Bahasa Turki, disingkat “ef.”), panggilan kehormatan, boleh diartikan “tuan”.

ekstase. Perasaan kenikmatan tertinggi waktu terlaksana hubungan yang seerat-eratnya antara diri dengan Tuhan, atau dengan kata lain “*manunggaling kawula Gusti*”. Ada beberapa kata dalam bahasa Arab yang artinya meliputi paham di atas, seperti *fanā'*, *hāl*, *jadhb*, *wajd*, dan *hulūl*, namun masing-masing mempunyai konotasi tersendiri dan satu

pun tidak masuk bahasa Indonesia (kecuali *hulul*, tetapi tidak umum). Oleh karena itu maka tetap dipergunakan di sini kata asal Eropa *ekstase*.

futūwa, futuwwa. (fūtūvvet dalam bahasa Turki) Etika idaman kelaki-lakian yang pernah menjadi julukan berbagai kelompok anak muda dan kemudian etika teladan sejumlah tarekat. Di Asia Tengah, etika tersebut disebarkan melalui buku-buku populer yang mengajukan wali-wali pejuang (*ghazi*) sebagai panutan.

ghāzī. Di seluruh benua India dan Turkik, menunjukkan para mubalig yang pernah menyebarkan agama Islam melalui jihad; sejumlah di antaranya mati syahid.

gongbei. (Ar. *qubba*) Makam keramat di Tiongkok.

hadis. (Ar. *hadīth*) Tentu saja berarti "sabda, perbuatan dan takrir Nabi Muhammad sebagaimana direkam oleh para sahabatnya", namun dalam Islam Syiah berarti juga sabda para imam. *Hadis qudsi* adalah wahyu yang diterima Nabi Muhammad tanpa perantaraan malaikat Jibrail.

hagiografis. Tulisan tentang seorang wali, terutama berupa manakib, yaitu riwayat hidup dan cerita karomah yang pernah dilakukannya. Tulisan hagiografis selalu bertujuan mengagungkan dan menyajung wali yang bersangkutan.

haul. (Dari bahasa Arab *hawliyya*, di Jawa diucapkan juga "khol") Perayaan ulang tahun tanggal kematian seorang wali.

hodja. Seorang pemuka agama di Balkan.

ishan, ishān. Di dunia Turkik, salah satu istilah (di samping *pīr* dan *shah*) yang menunjukkan seorang wali atau orang keramat.

kalam. (Ar. *kalām*) *Ilmu kalam* ialah "teologi", sedangkan para ahli teologi adalah *mutakallim*, *ahli kalam*, atau *ulama kalam*.

karomah. (Ar. *karāma*, jamak *karāmāt*) Bentuk kata itulah (bukan *karamat* atau *keramat*) yang dipakai dalam buku ini untuk menunjukkan hal-hal ajaib yang dilakukan oleh para wali (dibandingkan dengan *mukjizat* yang dilakukan oleh para rasul).

keramat. Kata ini khusus dipergunakan untuk menunjukkan sifat orang dan benda yang dianggap suci atau sakral dan dijadikan tujuan ziarah.

khadim (Ar. **khādim**, jamak **khuddām**, "pelayan"; NB. Kata *khadam* dipakai di lingkungan pesantren di Jawa dalam arti pembantu kyai). Di benua India, pembantu orang (*pīr* misalnya) yang berwewenang di satu tempat keramat. Di Bangladesh, istilah ini diucapkan *qadem*.

khān. Di benua India dan Turkik, *khān* (atau *khan*) adalah raja yang memerintah atas sebuah kerajaan kecil atau kepala satu marga.

khanaqah. Di benua India dan Turkik (dengan berbagai bentuk: *khanqah*, *hankāh*, *khānaqā*, *khānqāh*, *khānaqāh*), kata asal Parsi ini menunjukkan tempat bermukim seorang syekh sufi; di sanalah dia menerima murid-muridnya; dapat juga terdapat di situ sebuah mesjid, sebuah madrasah dan makam-makam keramat. Bdk. *zawiyah*, *darbah*, *dargah*, *tekke*; kata ini umumnya diterjemahkan di sini sebagai *pondok*.

khuddam. Lih. *khadim*.

kutub. (Ar. *qutb*) Buat orang sufi wali kutub adalah manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) yang mempunyai kedudukan utama dalam hierarki wali. Dia menjadi wakil serta pewaris rohani Nabi Muhammad, dia mampu melakukan karomah (*karamāt*), dan dia bertempat di Mekkah.

magal. Di Senegal, upacara besar-besaran yang diadakan setiap tahun di makam seorang keramat, yaitu sejenis haul.

majedub. (Ar. *jadaba*, “menarik”). Tingkat dalam perjalanan tasawuf, ketika orang kehilangan kesadaran karena pengalaman mistis yang dialaminya sedemikian mendalam, seakan-akan ia *majdhūb* (ditarik ke atas) oleh Allah.

makrifat. (suggestion Andree)

manakib. (suggestion Andree)

marabout. Istilah Prancis yang sering dijumpai dalam literatur tentang Islam di Magrib. Artinya “wali” atau “tokoh keramat”, yaitu semua tokoh yang dikeramatkan di kawasan tersebut, termasuk pendiri tarekat, pemimpin politik, kepala suku, serta berbagai petapa dan dukun. Kata *marabout* berasal dari nama dinasti Murābitūn (atau bentuk tunggalnya Murābit), yang berasal dari kata *ribāth*, yaitu kubu-pondok yang didirikan dinasti itu dalam perang dakwahnya.

maulid. Di berbagai daerah *maulid* diartikan sebagai perayaan hari lahir seorang wali atau tokoh keramat (bukan Nabi Muhammad). Di Magrib kata itu diucapkan ‘*mulèd’* (ditulis *Mouled*).

mazar (mazār). Di Timur Tengah, *mazar* menunjukkan semua makam yang dijadikan tujuan ziarah. Di benua India dan Turkik, *mazar* adalah makam seorang wali; bdk. *dargah*.

menhuan. Di Tiongkok Barat, *menhuan* adalah pecahan tarekat yang menjadi satu kelompok masyarakat tersendiri dari segi religius, sosial, ekonomi, dan bahkan politik. Tiap *menhuan* dipimpin dengan sewenang-

wenang oleh seorang syekh (a.l. disebut *shaihai*) dan diberi nama menurut nama tempat kediaman ("Bangsal Suluk") syekh itu. Pada umumnya para pengikut sebuah *menhuan* adalah petani yang antara lain mengelola tanah pertanian atas nama dan untuk ketua *menhuan*.

moqaddem. (Ar. *muqaddim*, jamak *muqaddimūn*) Di daerah Magribi berarti "pemimpin, penanggung jawab" dalam arti luas: dapat pemimpin tarekat, juru kunci tempat keramat, penanggung jawab kelompok yang terkait dengan sebuah tarekat atau kelompok pengikut wali tertentu.

mullah. (Parsi, *mullā*). Ulama.

murid. Di benua India kata *murid* lebih berarti "pengikut" daripada "siswa". Hubungan seorang *pīr* dengan para *murid*-nya sangat erat: kerap kali *murid* harus menyerahkan diri sepenuhnya kepada *pīr*.

mutakallim. Ahli kalam, yakni ahli teologi.

pīr. Dalam bahasa Parsi, *pīr* berarti lelaki tua, sebagaimana *syaykh* dalam bahasa Arab. Di benua India (Asia Selatan), *pīr* adalah syekh sufi, yakni guru spiritual keturunan seorang wali dan pewaris *wilāya* dan berkah wali itu. Di Turki dan Asia Tengah, *pīr* dapat berarti syekh tetapi juga tempat kediaman atau makam seorang syekh.

pondok. Digunakan untuk menerjemahkan berbagai istilah Arab, Parsi atau Turkik yang menunjukkan sebuah tempat bermukim orang sufi dengan berbagai latar belakang. Dapat berarti sebuah kubu (*ribāth*) yang pada masa silam dibangun oleh pasukan muslim sufi bila berperang melawan orang kafir, atau tempat bermukim (*dergāh*) anggota tarekat Bektasyiyah di dunia Turkik, atau tempat penginapan dekat sebuah makam keramat (*zāviya* atau *tekke* di dunia Turkik Barat, *khānaqā* di dunia Turkik Timur).

qalandar. Sejenis yogi muslim di benua India dan Asia Tengah. Para *qalandar* dapat didefinisi sebagai pengelana spiritual muslim yang hidup dari mengemis, setengah bugil, berhias dengan berbagai benda logam, dan tidak begitu menghiraukan kewajiban-kewajiban ritual.

qawwal. (*qawwāl*) Pemain *qawwali*.

qawwali. (*qawwālī*). Di benua India, jenis puisi mistis yang dinyanyikan oleh para *qawwal*, yaitu anggota satu kasta penyedia jasa. Kata *qawwal* berasal dari kata Arab *qawwāl* ("pemain musik yang berpindah-pindah"), yakni dari kata dasar *qāla* (bahasa Indonesia *kaul*). Pagelaran *qawwali* di makam-makam keramat merupakan acara penting dan bertujuan mencapai keadaan tidak sadar atau kesurupan.

qubbah. (Parsi *gonbad*, "kubah") Kuburan beratap melengkung di Asia Tengah. Dengan kata lain, di Asia Tengah *qubbah* berarti makam yang tertutup bangunan berkubah. Di Mesir pun secara tradisional *qubbah* merupakan pertanda keberadaan wali, sehingga istilah *qubbah* menjadi istilah yang dipakai untuk makam itu sendiri.

ra'is. Di Tiongkok disebut *reyisi* (*je-i-ssu*), yaitu pembantu ketua sebuah *menhuan* (cabang tarekat) yang bertanggung jawab atas sebuah kelompok pengikut *menhuan* itu.

relik. benda sakral peninggalan seorang wali, mis. bagian kecil tubuhnya (tulang, rambut, kuku dll.) atau benda yang pernah dimilikinya (pakaian, tongkat dll.).

ribāth. (Ar. *ribāth*, jamak *ribāthāt*) Pada mulanya *ribāth* adalah kubu yang dibangun oleh orang Arab di batas depan daerah yang telah ditaklukkannya. Orang Islam dapat bertahan dalam kubu-kubu itu, dan dari situlah mereka dapat menyiarkan agama Islam. Kemudian *ribāth* menjadi tempat penampungan orang sufi, bahkan sejenis biara, sehingga istilah itu mempunyai makna yang berbeda-beda. Nama dinasti Murābitūn berasal dari kata *ribāth*. Umumnya istilah itu diterjemahkan di sini sebagai *pondok*.

silsilah. Umumnya dalam buku ini kata silsilah—biasanya disebut "silsilah rohani, silsilah sufi, silsilah pembaiatan, ataupun silsilah syekh-murid"—berarti garis keturunan dari syekh ke muridnya, bukan dari syekh ke anak.

suluk. (Ar. sulūk, jalan sufi). Dipakai untuk menunjukkan jalan yang ditempuh oleh si salik dalam perjalanan tasawuf. Misalnya dipakai dalam ungkapan "Bangsal Suluk" dalam konteks Islam sufi di Tiongkok.

syafaat. (Ar. *syafā'ah*, perantaraan). *Syafaat* adalah pertolongan wali kepada orang yang berdoa, yaitu doa itu disampaikannya kepada Allah agar dikabulkan. Dalam peranan itu wali berlaku sebagai *wasilah*.

tekke. Di Turki dan di negeri yang pernah ditaklukkan dan diislamkan oleh Turki (Balkan misalnya), *tekke* menunjukkan sebuah tempat bermukim orang sufi yang juga dipergunakan untuk sembahyang dan berdoa, dan sering mengandung sebuah mesjid dan sebuah madrasah. Istilah ini berpadanan dengan Parsi *khānaqāh*, Turki *hankāh*, dan Arab *zawiyah*. Di sini umumnya diterjemahkan dengan *pondok*.

turbe, türbe. Kompleks makam keramat di dunia Turkik dan Asia Tengah.

türbedar. Juru kunci di Balkan, yakni penanggung jawab satu *türbe*.

‘urs. (Ar. *‘urs*, jamak *a‘rās*, yaitu “perkawinan”) Secara harafiah *‘urs* berarti “pernikahan” dengan Tuhan, namun di benua India, sama dengan *haul* (perayaan hari ulang tahun wafatnya) seorang wali.

wasilah. Perantara dalam arti orang yang menyediakan syafaatnya. Wasilah adalah perantara yang menghubungkan manusia dengan Tuhan, dapat berupa apa saja yang baik yang disebut oleh orang dalam doanya agar dikabulkan oleh Tuhan, maka wasilah ialah juga seorang wali ketika disebut oleh orang yang berdoa.

wilāya. Fungsi seorang wali.

zahid. (Ar. *zāhid*) Petapa, pertapa dalam konteks Islam, yakni orang yang melakukan *zuhud*.

zawiyah. (Ar. *zāwiya*, "sudut; mesjid kecil"). Maknanya sangat berlainan dari masa ke masa dan dari tempat ke tempat. Dapat berarti mushola sufi, kamar seorang syekh, pondok satu tarekat, pusat satu tarekat, ataupun kompleks sufi lengkap dengan makam keramat, mesjid, madrasah, tempat pertemuan dan pondok. Dalam bahasa Indonesia kini kata *zawiyah* rupanya kurang lebih sama dengan mushola (*musala*), tetapi barangkali lain artinya pada masa lalu. Di Aceh misalnya, pondok pesantren dinamakan *dayah*, yakni kata keturunan dari *zawiyah*.

ziarah. Selain “kunjungan ke makam keramat” kata ziarah di daerah Magribi juga berarti pemberian atau persembahan yang dibawa ke makam oleh peziarah.

zuhud. (Ar. zuhd) Bertapa, dalam arti menjauhi dunia dan melakukan berbagai pantangan dan tirakat dalam usaha mencari suatu kelebihan rohani. Di sini dipakai antara lain untuk menerjemahkan konsep “asketism”.

DAFTAR PUSTAKA

Abd Allāh Muhammad Sa'īd Ahmad

1978 *Min tarikh mantaqa Dunqulā*, Khartum.

'Abd al-Latif, Shah

1985 *Shah jo risalo*, disunting, diterjemahkan dan diberi catatan oleh Muhammad Yakoob Agha, 3 jilid, Hyderabad, Shah Abdul Latif Bhitshah Cultural Centre Commitee.

Abdel Salam, Sharafeddin E.

1983 *A Study of Contemporary Sudanese Muslim Saints' Legends in Sociocultural Contexts*, Ph.D., Bloomington, Indiana University (tidak terbit).

'Abduh, Muhammad

1925 *Risālat al-tawhīd*, terjemahan Prancis oleh B. Michel & Moustapha Abdel Raziq, Paris.

Abdullah, Abd al-Ghani

1989 "I'adat fath masjidi Kulan wa Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī", *Al-Muslimun fi'l-Sharq al-Sufyati* (Tashkent), No. 4.

Aboun Nasr Jamil

1965 *The Tijaniyya: A Sufi order in the modern world*, Oxford, Oxford Univ. Press.

al-'Adawī, Maḥmūd

1956 *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimasyq*, Damaskus.

Addas, Claude

1989 *Ibn Arabi ou la quête du Soufre-Rouge*, Paris, Gallimard.

Afshār, Irāj (ed.)

1988 *Du risāla dar tārīkh-i mazārāt va jugrāfyā-yi Samarqand*, Teheran.

al-Āġhā, Nabīl Hālid

1993 *Madā'in Filisṭīn*, Beirut.

Ahädov, Abdulla

1991 *Azärbayjan'da di vä dini mä'sisatlar*, Baku, Azbayjan Dövlät Näshriyyatï.

Ahmad, Aziz

1962 "The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India", *Der Islam*, 38, 1-2, hlm. 142-153.

1969 *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, Edinburgh University Press, (Islamic Surveys 7).

Ahmad, Imtiaz (ed.)
1978 *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, Edisi ke-2, New Delhi, Manohar.
1981 *Ritual and Religion among Muslims in India*, Delhi, Manohar.

Ahmad, Oeyamuddin
1973 *Corpus of Arabic and Persian Inscriptions of Bihar*, Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Ahmad, Saghir
1977 *Class and Power in a Punjabi Village*, Lahore, Punjab Adbi Markaz.

Ahmad Abū Kāf
1980 (?) *Al bait al-nabī fī Mishr*, Kairo, Dār al-Ma'ārif; (edisi ke-2, 1983; edisi ke-3, 1988).

Ahmed, Rafiuddin
1981 *The Bengal Muslims 1871-1906 : a quest for identity*, Delhi, O.U.P.
1988 "Conflict and contradictions in Bengali Islam: problems of change and adjustment", dalam K.P. Ewing (ed.), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, Berkeley, Univ. of California Press.
1990 *Religion, Nationalism and Politics in Bangladesh*, New Delhi, South Asian Publishers.

Ahmed, Rafiuddin (ed.)
1983 *Islam in Bangladesh: society, culture and politics*, Dhaka, Bangladesh Itihas Samiti.

Ahuja, Y.D.
1958 "Iraqi in India", *Islamic Culture*, 32, hlm. 57-70.

Aigle, Denise (ed.)
2000 *Miracle et Karāma. Hagiographies médiévales comparées,* Turnhout (Belgium), Brepols.

Aïni, Mehmed Ali
1967 *Un grand saint de l'Islam*, *Abd al-Kadir Guilani*, Paris.

Aïni, Sadriddine (lih. 'Aynī)
1956 *Boukhara*, Paris, Gallimard, cet. ke-2.

Akira, Haneda
1978 "Introduction", *Acta Asiatica*, No. 34, *Historical Studies on Central Asia in Japan*, hlm. 1-21.

Akok, Mahmut
1967 "Hacï Bektashi Veli mimari manzumesi", *Türk Etnografiya Dergisi*, X, hlm. 27-58.

Aksel, Malik
1967 *Religious Pictures in Turkish Art*, Elif Y.

Akter Banu, R.
1988 *Islam in Contemporary Bangladesh*, disertasi Ph.D., Univ. of London.

‘Alā al-dīn ‘Ābidīn
1978 *Al-Hadiyah al-'alā'iyah*, Damaskus.
Algar, Hamid
1974 “Silent and Vocal Dhikr in the Naqshabandī Order”, dalam Albert Dietrich (ed.), *Akten de VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15–22 Agustus 1974*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, hlm. 39-46.
1990a “A Brief History of the Naqshbandi Order”, dalam Gaborieau, Popovic & Zarcone (eds) 1990, hlm. 3-44.
1990b “Political Aspects of naqshbandi history”, dalam Gaborieau, Popovic & Zarcone (eds) 1990.
Allom, T.
1839 (?) *Constantinople and the Seven Churches of Asia Minor*, London, R. Walsh.
Allworth, Edward
1971 *Nationalities of the Soviet East: Publications and Writing Systems*, New York, Columbia University Press.
Amélineau, E.
1888 *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, Paris, MMAF.
Amīn, Muḥammad
tth. *al-‘Iqd al-ṯamīn fī Maqām al-Arba’īn*, Damaskus.
Amir-Moezzi, Mohammad Ali
1992 *Le Guide divin dans le shī’isme originel: Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier.
Amir-Moezzi, Mohammad Ali (ed.)
1996 *Lieux d’Islam: Cultes et cultures de l’Afrique à Java*, Paris, Autrement.
Anawati, G-C, & Louis Gardet
1976 *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, edisi ke-3, Paris, Vrin, (Etudes Musulmanes VIII).
Andézian, S.
1993 “De l’usage de la dérision dans un rituel de pèlerinage”, dalam F. Colonna & Z. Daoud (eds), *Être marginal au Maghreb*, Paris, CNRS, hlm. 283-300.
1996 “Sciences sociales et religion en Algérie. La production contemporaine depuis l’Indépendance”, *Annuaire de l’Afrique du Nord* (Paris, CNRS), jil. 32, hlm. 381-395.
anonim
1911 “Les Ichāns de Tachkent”, *Revue du monde musulman*, XIII, hlm 128-146.
Ansari, Sarah F.D.
1992 *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, (Cambridge South Asian Studies 50).

Anwar, ‘Abdullah
1960 “Les pèlerinages chez les Persans”, dalam *Les pèlerinages*, karya kolektif, Paris, Seuil, (Sources orientales), hlm. 139-155.
Arjomand, Said Amir
1984 *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political order and societal change in Shi’ite Iran from the beginning to 1890*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press.
Arnakis, G.G.
1953 “Futuwwa traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashi dervishes, and craftsmen”, *Journal of Near Eastern Studies*, hlm. 234-247.
Arnaldez, Roger
1971 “al-Insān al-kāmil”, *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, Leiden, Brill, jil. III, hlm. 1271-1273.
Arnold, Thomas W.
1896 *The Preaching of Islam*, London, Wesminster Press.
1913 *The Preaching of Islam*, terbitan ke-2 diperbaiki, London, Constable (cetak ulang, Lahore, M. Muhammad Ashraf, 1961).
1920 “Saints et Martyrs (Muhammadan India)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, jil. 2, hlm. 68-73.
Ashïkpashazāde
1914 *Tarīhī*, disunting oleh Ali Bey, Istanbul, 1332 H, (terbitan ulang, Gregg International Publishers Ltd., England, 1970).
Askari, S.H.
1964 “Historical value of the sufic hagiographical works of the Sultanate”, *Journal of the Bihar Research Society*, LII, 1-4, hlm. 143-184.
1989 *Islam and Muslims in Medieval Bihar*, Patna, Khuda Baksh Oriental Public Library.
Aslanoglu, Ibrahim
1965 *Sivas halk shairleri bayramï*, Sivas.
Atalay, Besīm
1921-1922 *Bektashilik edebiyātï*, Istanbul.
Aubin, Françoise
1989 “La version chinoise de l’islam”, *Archives Européennes de Sociologie*, XXX, No. 2, hlm. 192-220.
1990a “En islam chinois: quels Naqshbandis?”, dalam Gaborieau, Popovic & Zarcone (eds), 1990, hlm. 491-572.
1990b “Bilan de cinq années de sinologie islamique en Occident (fin 1984-1989)”, *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique, lettre d’information* (Paris, CNRS, EHESS), No. 10, hlm. 18-41.
1991 “L’apostolat protestant en milieu musulman chinois”, *Actes du IV[e] Colloque International de Sinologie, Chantilly, 1983*, San Francisco, The Institute for Chinese-Western Cultural History,

Taipei, Paris, Hongkong, Institut Ricci (Collection Variétés Sinologiques, NS, 73), hlm. 12-74.
'Aynī, Sadr al-Dīn (lih. Aīni)
1941 *Yāddashthā*, Teheran, Intishārāt-i Agāh.
Ayvānsārāyī, Hüseyin
1864 *Hadīkat ül-cevāmi*, Istanbul, 2 jil., 1281 H.
Bābākhān, Ziyā al-Dīn Khān ben Ishān
1986 *Al-Muftī Ziyā al-Dīn Khān wa turātsuh al-fikrī*, Tashkent, al-Ittihād al-Sufiyatī.
Babinger, Franz
1929 "Prusac, das bosnische Mekka", *Der Nahe Osten* (Berlin), X/8-9, (Agustus-September), hlm. 125-126.
Bacqué-Grammont, J.-L. & R. Dor (eds)
1992 *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes / L'Harmattan.
Bacqué-Grammont, J.-L. & A. Tibet (eds)
1996 *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2 jilid.
Badawī, A.R.
1949 *Shatāhāt al-sūfiyah*, Kairo.
Balayev, M.
1975 "Mugäddäs'lärä pärästish gälïglarïnïn kharaktari vä täzahür formalarï", dalam *Ateizm mäsälälärï*, Baku, Azärbayjan SSR Elmlär Akademiyasï, hlm. 80-91.
Baldick, J.
1989 *Mystical Islam*, London.
1993 *Imaginary Muslims*, London.
Balivet, Michel
1987 "Derviches turcs en Romanie latine, quelques remarques sur la circulation des idées au XVe siècle", *Byzantinische Forschungen*, XI, hlm. 239-255.
1988 "Derviches, papadhes et villageois: note sur la pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale", *Journal Asiatique*.
1990 "Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam turc: quelques cas à travers les textes (XIIIe-XVIIIe siècles)", *Islamochristiana* (Roma), No. 16, hlm. 91-114.
Bannerth, E
1973 *Islamische Wallfahrtsstätten Kairos*, Kairo.
Baqlī, Ruzbehān
1973 *Masyrab al-arwāh*, Istanbul.
Barclay, H.A.
1964 *Burri al-Lamaad. A suburban village in the Sudan*, New York.
Barkan, Ömer Lütfi
1942 "Osmanlï Imperatorlugunda bir iskān ve kolonizasyon metodu olarak vakïflar ve teklikler. Istila devirlerinin Kolonizatör Türk

dervishleri ve zaviyeler", *Vakïflar Dergisi*, No. II, hlm. 279-386 (dengan sebuah ringkasan dalam bahasa Prancis, hlm. 59-65).

Barth, Frederik
1959 *Political Leadership among Swat Pathans*, London, Anthlone Press, (LSE Monographs in Social Anthropology 19).

Barthold, W.
1927 *Vostonye Zapiski*, Leningrad, Publications de l'Institut de langues orientales vivantes.
1928 *Turkestan down to the Mongol Invasion*, E.J.W. Gibb Memorial, Oxford, Oxford University Press.
1945 *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, Adrien Maisonneuve.

Bartl, Peger
1967 "Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albania", *Grazer und Münchener balkanologische Studien* (München), hlm. 117-127.

Barua, Tushar Kanti
1978 *Political Elite in Bangladesh: a socio-anthropological and historical analysis of the processes of their formation*, Bern, Peter Lang.

Bašagić, Safvet Beg
1908 *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der Orientalischen Literatur*, Dolac bei Sarajevo, 20 Agustus 1908 (disertasi, Wina, 1909).
1912 "Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti", *Glasnik Zemaljskog Muzeja* (Sarajevo), 24, hlm. 1-88 dan 295-390; edisi kedua, Sarajevo, Svjetlost, 1986.
1931 *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini*, Zagreb, Matica Hrvatska.

Bašagić-Redžpašić, Safvet Beg [Mirza Safvet]
1900 *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine [od g. 1463-1850]*, Sarajevo.

al-Batanūnī, 'Alī
1306 H *Al-sirr al-safī*, Kairo.

Bates, Ülkü Ülküsal
1970-71 "An Introduction to the Study of the Anatolian Türbe and its Inscriptions as Historical Documents", *Sanat Tarihi Yïllïgï*, IV, hlm. 73-84.

Bayly, Susan
1989 *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian society, 1770-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bayram, Mikail
1987 *Baciyān-i Rum. (Anadolu Selçuklularï zamanïnda genç kïzlar teshkilatï)*, Konya, S. Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih Bölümü.

Bāz, 'Azīz b.
1982 *Al-tahdhīr min al-bid'a*, Riyād.
Bazin, Louis
1991 "Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïgours", *Turcica*, No. XXI-XXIII, persembahan kepada Irène Mélikoff.
Bazin, Marcel
1973 "Qom, ville de pèlerinage et centre régional", *Revue Géographique de l'Est*, XIII, 1-2, hlm. 77-136.
Behrman, L.C.
1970 *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press.
Bejtić, Alija
1981 "Jedno vidjenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kultnih mjesta", *Prilozi za Orijentalnu Filoligiju*", XXXI, hlm. 111-112.
Bel, A.
1923 "Sidi Bou Médiène et son maītre Ed-Daqqaq à Fès", dalam *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux.
1938 *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, Paris.
Beldiceanu-Steinherr, Irène
1977 "La Vita de Seyid 'Alī Sultān et la conquête de la Thrace par les Turcs", dalam *Proceedings of the Twenty-seventh International Congress*, *13-19 Agustus 1967*, Wiesbaden.
1991 "Les Bektashī à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wina), No. 81, hlm. 46-58.
Bennigsen, Alexandre
1988 "The Qādiriyyah, (Kunta Hājjī) Tarīqah in North-West Caucasus: 1850-1987", *Islamic Culture*, April-Juli, hlm. 63-78.
Bennigsen, Alexandre & Chantal Lemercier-Quelquejay
1986 *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Paris, Seuil.
1987 "Islamic Revival and the anti-islamic campaign in the USSR", *The Central Asian Newsletter* (Oxford), vol. 6, 5 Oktober.
Berque, J.
1958 *Al-Yousi. Problème de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Paris–Den Haag, Mouton and Co.
1978 *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard.
1982 *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb au XVIIème siècle*, Paris, Maspero.
Betteridge, Anne H.
1985a "Gift exchange in Iran: the Locus of Self-Identity in Social Interaction", *Anthropological Quarterly*, 58, 4 (Oct.).
1985b "Ziarat: Pilgrimage to the Shrines of Shiraz", disertasi Ph.D, University of Chicago, Dept. of Anthropology.

Biegman, N.
1990 *Moulids, Saints, Sufis*, Kegan Paul International.
Biqā'ī
1953 *Tanbīh al-ghabī ilā tafkīr Ibn al-Arabī*, Kairo.
Birge, John Kingsley
1965 *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Luzac & Co. (Edisi perdana, 1937).
Blanchet, Thérèse
1984 *Women, Pollution and Marginality: Meanings and rituals of birth in rural Bangladesh*, Dhaka, University Press.
Bliss, F.
1981 "Islamischer Volksglaube in der Oase Siwa", *Die Welt des Islams* XXI, 1-4, 1981, hlm. 12-25.
Bodrogligeti, A.
1974 "Ahmad's Baraq-nama: a Central Asian Islamic Work in Eastern Middle Turkic", *Central Asiatic Journal*, XVIII, hlm. 83-128.
Bonneff, Marcel
1980 "Vu de Kudus, l'islam à Java", *Annales ESC.*, tahun ke-35, hlm. 801-815.
Bosworth, C. E.
1975 "Ilek-khāns ou Kara-khānides", *Encyclopédie de l'Islam*, edisi ke-2, Leiden, Brill.
Bougarel, Xavier
1993 "Discours d'un ramadan de guerre civile", *L'Autre Europe* (Paris), 26-27, hlm. 171-197.
Bouron, N.
1930 *Les Druzes*, Paris.
Brakel, L.F. & H. Massarik
1982 "A note on the Panjunan Mosque in Cirebon", *Archipel*, 23, hlm. 119-134.
Braukämper, Ulrich
1989 "The sanctuary of Shaykh Husayn and the Oromo-Somali connections in Bale (Ethiopia)", *Frankfurter Afrikanistische Blätter*, 1, hlm. 108-134.
Bremmer, Ian & Ray Taras (eds)
1993 Nation and Politics in the Soviet Successor States, Cambridge, Cambridge University Press.
Brown, Peter
1984 *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétiénté latine*, Paris, Cerf.
Bruinessen, Martin van
1991 "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica*, No. XXI-XXIII, persembahan kepada Irène Mélikoff, hlm. 55-69.
1992 *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung, Mizan.

Brunschvig, R.,
1947 *La Berbérie orientale sous les Hafsides. Des origines à la fin du XVè siècle*, Paris, Maisonneuve, jil. II.

Buhārī, Süleymān Efendī
1291 H *Lügat-i Çagatāy ve Türkī osmānī*, Istanbul.

Bukhariy, Sädriddin Sälim
1993 *Dildä yar. Häzrät Bähauddin Näqshbänd*, Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Adäbiyät vä sän'ät näshriyätï.

Bullhe Šāh
1963 *Kulliyāt-i Bullhe Syāh*, disunting oleh Faqīr Muḥammad Faqīr, Lahore, Panjabi Academy.

Burton, Richard F.
1851 *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus*. (Terbitan baru, Lahore, Khan Publishers, 1976).

Cabaton, Antoine
1906 "Raden Paku, Sunan de Giri, légende musulmane javanaise", *Revue de l'Histoire des Religions*, 54, hlm. 374-400.

Çagatay, Neshet
1974 *Bir türk kurumu olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Y.

Cahen, Claude
1970 "Problème du Shī'isme dans l'Asie Mineure turque pré-Ottomane", *Le Chī'isme imāmite, Actes du Colloque de Strasbourg, 1968*, Paris, PUF.

Canaan, Tewfik
1927 *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London, (cetak ulang, Jerusalem, 1982).

Carré, Olivier
1984 *Mystique et politique*, Paris.

Carrère d'Encausse, Hélène
1966 *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'Empire russe*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, cet. ke-2.

Castagné, Joseph
1951 "Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan", *L'Etnographie* (Paris), No. 46.

Castles, Lance
1967 *Religion, Politics and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, Yale Univ., Southeast Asian Studies, Cultural Report Series 15.

Çelebī, Lāmī
1854 *Tercüme-i Nefehāt ül-üns*, Istanbul.

Ceyhan, Hasan Hüseyin
1990 *Din/Devlet islishkileri*, Ankara, Rehber Y.

Chabbi, Jacqueline
1974 "La fonction de ribat à Bagdad du Ve siècle au début du VIIe siècle", *Revue des Études islamiques*, XLII, hlm. 101-121.
1977 "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", *Studia Islamica*, XLVI, hlm. 5-72.
Chambert-Loir, Henri & Anthony Reid (eds)
2002 *The Potent Dead: Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*, Allen & Unwin (Australia) & University of Hawaii Press (Honolulu).
Champion, Catherine
1991 "Une approche du soufisme médiéval au Bihar à travers une étude de littérature orale bhojpuri", dalam F. Mallisson (ed.), *Littératures médiévales de l'Inde du Nord*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, hlm. 81-113.
1992 "Remarques sur l'implantation de la confrérie Shattārī à Vaishali (Bihar)", *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique, lettre d'information* (Paris, CNRS, EHESS), No. 12, hlm. 27-38.
Chen Dasheng (atau Ch'en Ta-sheng)
1991 "Islamic architecture in China along the silk roads", *Études Orientales*, XI/XII, nomor khusus *L'art islamique*, hlm. 178-204.
Chen Dasheng (atau Ch'en Ta-sheng) & Ludvik Kalus
1991 *Corpus d'inscriptions arabes et persanes en Chine, I, Province du Fu-jian (Quan-zhou, Fu-zhou, Xia-men)*, Paris, Paul Geuthner. (Bibliothèque d'études islamiques, VIII).
Chin I-chiu: lih. Jin Yijiu.
Chodkiewicz, Michel
1986 *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī.* Paris, Gallimard.
1992 *Un océan sans rivage*, Paris.
Chodkiewicz, Michel (ed.)
1989 *Les Illuminations de La Mecque*, Paris.
Chrétien, J. P. (ed.)
1993 *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, ACTT Karthala.
Clarke, P.
1982 *West Africa and Islam*, London, E. Arnold.
Clarke, P.B. & Ian Linden
1984 *Islam in Modern Nigeria*, Munchen, Mainz, Kaizer Grünewald.
Clayer, Nathalie
1990 *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

1993 *Derviches, Etat et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, disertasi, Paris, EHESS, tidak terbit.

1996 "Les cimetières et tūrbe des tekke de Macédoine yougoslave", dalam Bacqué-Grammont & Tibet (eds) 1996, jil. I, hlm. 337-348.

Clayer, Nathalie & Popovic, Alexandre

1992 "Sur les traces de derviches de Macédonie yougoslave", *Anatolia Moderna-Yeni Anadolu*, jil. IV, *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*, Paris-Istanbul, hlm. 13-63.

Colonna, F.

1980 "Saints furieux, saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus", *AnnalesESC* (Paris), No. 3-4, Mei-Agustus, hlm. 642-662.

Copans, J.

1950 *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore. (Cet. ke-2, 1980).

Corbin, Henry

1971 *En Islam iranien*, 4 jilid, Paris, Gallimard, (Biliothèque des Idées).

1976 *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, Paris, Fayard.

1979 *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris, Buchet-Chastel, (cetakan kedua direvisi seluruhnya).

Coulon, Chr.

1951 *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone.

1978 "Islam africain et islam arabe: autonomie ou dépendance. Africanisation de l'islam ou arabisation de l'Afrique", *L'Année Africaine* (Paris, Pédone).

Cour, A.

1904 *Établissement des dynasties des Cherifs au Maroc*, Paris.

Crapanzano, V.

1973 *The Hamadsha. A Study in Maroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.

Crooke, William

1896 *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, terbitan ke-2 direvisi, 2 jil., (dikutip berdasarkan cetakan ulang, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1968; terbitan pertama 1894).

Cruise O'Brien, D.

1971 *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.

Cuisinier, J.

1960 "Les pèlerinages en Indonésie", dalam *Les Pèlerinages* (karya kolektif), Paris, Seuil, hlm. 247-274.

Cuoq, J.

1975 *Les musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Currie, Peter
1989 *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer*, Delhi, Oxford University Press.

Dagïstani, Ömer Ziyāuddin
1986 *Tasavvuf ve tarikatlarla ilgili fetvalar*, disunting oleh I. Gündüz & Y. Çiçek, Istanbul, Seha N.

Dale, Stephen F. & Gandadhara Menon
1978 "Nerccas: Saint-Martyr Worship among the Muslim of Kerala", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI/3, 1978, hlm. 523-538.

Danin, R.
1993 "Ces musulmans courtisés et divisés", *Le Monde Diplomatique* (Paris), Februari.

Dankoff, Robert
1971 "Baraq and Burāq", *Central Asiatic Journal*, XV, I, hlm. 102-117.

al-Darwish, Mūsā b. Sulayman
1990 *Rasā'il wa fatāwā fi dhamm Ibn al-'Arabī al-sūfī*, Medinah.

Davãni
1983 *Ãqā Mohammad-Bāqer... Vaḥid behbahāni*, Teheran, Amir Kabir, 1362 H.

Dayf Allāh, Muhammad al-Nūr b.
1971 *Kitab al-Thabaqāt fī khusūs al-awliyā' wa'l-sālihīn wa'l'ulamā' wa'l-shu'arā fī'l-Sūdān*, Khartum, Yūsuf Fadl Hasan.

Degrand, A.
1901 *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris, H. Welter.

De Jong, Frederick
1976 "Cairene Ziyara-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam", *Die Welt des Islams*, N.S., XVII, hlm. 26-43.
1978 *Turuq and Turuk-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, E.J. Brill.
1983 "The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Palestine", *Studia Islamica*, LVIII, hlm. 149-181.
1984a "Islamic Mysticism in Palestine: Observations and Notes Concerning Mystical Brotherhoods in Modern Times", dalam *The Third International Conférence on Bilad al-Syam-Palestine*, Univ. Yarmouk (Jordania), hlm. 31-60.
1984b Resensi buku Faroqhi 1981, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, jilid. XLVII, bagian I.
1986 "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1986, hlm. 205-243.
1989 "The Iconography of Bektashiism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art", *Manuscripts of the Middle East*, (Leiden, Ter Lugt Press), hlm. 7-29.

Demidov, S. M.
1976 *Turkmenskie Ovliady*, Ashghabad.
1988 *Sufismus in Turkmenien. Evolution und Relikte*, Hamburg, Reinhold Scheltzer Verlag (terj. Jerman dari *Sufizm v Turkmenistane*, Ashghabad, 1978).
Depont, O. & X. Coppolani
1897 *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, Maisonneuve.
Derleme
1979 *Derleme Sözlügü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Y., 1979.
Dermenghiem, E.
1982 *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
Digby, Simon
1970 "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography", dalam London, SOAS, Seminar on Aspects of Religion in South Asia (stensil, tidak terbit).
1986 "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India", dalam Marc Gaborieau (ed.), *Islam et Société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, Seri Puruṣārtha, hlm. 57-77.
1990 "The Sufi Shaykh and the Sultan, A Conflict of Claims to Authority in Medieval India", *Iran*, 28: 71-81.
Dimashqiyah, 'Abd al-Rahmān,
1990 *Tharīqah Naqshabandiyah* (kumpulan tulisan), Riyad.
Diop, Moustapha
1985 "Les associations murid en France", *Esprit* (Paris), Juli.
Diriöz, Haydar Ali
1951 "Kutb ül-Alevī'nin Barak Baba risalesi sherhi", *Türkiyat Mecmuasï*, IX, 1946-51.
Djordjević, Tihomir R.
1984 *Naš narodni život*, Belgrade, Prosveta, 4 jil. (edisi pertama: Belgrade, Geca Kon, 1930-1934, 10 jil.; edisi kedua lebih lengkap).
Djurdjev, Branislav
1960 "Bosna", *Encyclopédie de l'Islam*, edisi kedua, Leiden, Brill.
Dogan, Ahmet Ishïk
1977 Osmanlï mimarisinde tarīkat yapïlarï, tekkeler, zaviyeler ve benzer nitelikteki Fütüvvet yapïlarï, disertasi, Universitas Teknik Istanbul, Fakultas Arsitektur.
Doi, Abdurrahman
1984 *Islam in Nigeria*, Zaria, Grazkya Corporation Ltd.
Donaldson, D.M.
1933 *The Shiite Religion*, London.
Dor, R. & M. Nicolas (eds),
1978 *Quand le cribe était dans la paille... Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Doutte, E.
1900 "Notes sur l'islam maghrébin. Les marabouts", *Revue d'histoire religieuse*, jil. XL: 346-369, jil. XLI, hlm. 22-66, 289-336.
1909 *Magie et religion en Afrique du Nord*, Aljir, Typ. A. Jourdan.

Drague, G.
1952 *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc*, Paris, Peyrennet.

Drewes, G.W.J.
1968 "Javanese poems dealing with or attributed to the Saint of Bonang", *Bijdragen voor de Taal-, Land- en Volkenkunde* (Leiden), 124, hlm. 209-240.
1969 *The Admonitions of Seh Bari; A 16th century Javanese Moslem text attributed to the Saint of Bonang*, Den Haag, M. Nijhoff.

Duijzings, Ger
1991 "Van het rechte pad geraakt. Gezamenlijke pelgrimages van moslims en christenen in Joegoslavië en Albanie", dalam W. Jansen & H. de Jonge (eds), *Islamitische Pelgrimstochten*, Muiderberg, hlm. 113-126.

Dumont, F.
1974 *L'anti-sultan ou Al Hajj Omar Tall du Fouta, combattant de la foi*, Dakar–Abidjan, Nouvelles Editions Africaines.
1975 *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines.

Dumont, Paul
1991 "Le poids de l'Alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui", *Turcica*, No. XXI-XXIII, persembahan pada Irène Mélikoff.

Dupront, Alphonse
1987 *Du Sacré*, Paris.

During, Jean
1988 *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel.
1989 *Musique et mystique dans les traditions de I'Iran*, Paris–Teheran, Institut de Recherche en Iran (Bibliothèque Iranienne 36).

Dutreuil de Rhins & J.-F. Grenard
1890-95 *Mission scientifique dans la Haute Asie*, Paris.

Eaton, Richard
1978 *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social roles of sufis in medieval India*, Princeton, University Press.
1982a "Approaches to the study of conversion to Islam in India", dalam R.C. Martin (ed.), *Islam in the History of Religions*, Arizona, Univ. of Arizona Press.
1982b "Court of Man, Court of God: Local Perceptions of the Shrine of Bābā Farīd, Pakpattan, Punjabi", dalam Richard C. Martin (ed.), *Islam in Local Contexts*, Contributions to Asian Studies 17, Leiden, Brill, hlm. 44-61.

1984 “The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid”, dalam Metcalf (ed.) 1984, hlm. 333-356.

Eglar, Zekiye
1960 *A Punjabi Village in Pakistan*, New York, Columbia University Press.

Eickelman, D.,
1976 *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press.

Eickelman, D. F. & J. Piscatori (eds)
1990 *Muslim Travellers; Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press.

Einzmann, Harald
1988 *Ziarat und Pir-e-Muridi. Golra Sharif, Nurpur Shahan und Pir Baba. Drei Muslimische Wallfahrtstätten in Nordpakistan*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Beiträge zur Südasienforschung (Südasien Institut Universität Heidelberg) 120.

Ensiklopediyasï
1983 *Azärbayjan Sovet Ensiklopediyasï*, Baku.

Ernst, Carl W.
1992 *Eternal Garden; Mysticism, history and politics at a South Asian Sufi centre*, Albany, State University of New York Press.
1993 “An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage”, dalam Grace M. Smith & Carl W. Ernst (eds), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis Press, hlm. 43-67.

Esin, Emel
1980 *A History of Pre-Islamic and Early Islamic Turkish Culture*, Istanbul.
1985 “Eren, Les derviches hétérodoxes turcs d’Asie centrale et le peintre surnommé Siyāh-Kalam”, *Turcica*, XVII.
tth. “VI. Yüzyïlda batï Türk Hakanlïgïna Ilhakïndan islāma kadar Belhin kultur ve sanat tarihçesi”, dalam Mehmet Önder (ed.), *Mevlanan’ïn 700. ölüm yïldönümü dolayïsile uluslalarasï Mevlana semineri. 15-17 Aralïk 1973*, Ankara, Kültür Ish Bankasï Kültür Yayïnlarï.

Ewing, P. Katherine
1980 *The Pir or Sufi Saint in Pakistani Islam*, Disertasi Ph.D., Univ. of Chicago, Dept. of Anthropology.
1983 “The Politics of Sufism: Redifining the Saints of Pakistan”, *Journal of Asian Studies*, 42.2: 251-268.
1984 “*Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the path of God”, dalam Metcalf (ed.) 1984, hlm. 357-371.

F.F.
1990 “Biće i ženska Ajvatovica, inšallah”, *Preporod*, No. 13/476, 1 Juli 1990, hlm. 9.

Farhat, H. & H. Triki
1986 *Hagiographie et religion au Maroc médiéval*, Hespéris Tamuda.

Faroqhi, Suraiya
1976 "The Tekke of Hacï Bektash: Social position and economic activities", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, April.
1981 *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Wina, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.

Fazïl, Necip
1989 *Son devrin din mazlumlarï*, Istanbul, Büyük Dogu.
1990 *O ve ben*, Istanbul, Büyük Dogu.

Ferchiou, S.
1972 "Survivances mystiques et cultes de possession dans le maraboutisme tunisien", *L'Homme*, XII, 3, hlm. 47-69.

Filipović, Nedim
1960 "Bosna i Hercegovina", dalam *Istorija Naroda Jugoslavije*, Bab. II (dari awal abad ke-16 sampai akhir abad ke-18), Belgrade, Prosveta, hlm. 115-116, 149-150.

Fitrat, 'Abd al-Rauf
1911 *Munāzara-i mudarris-i Bukhārāyi bā yak nafar farangī dar Hindistān darbāre-i makātib-i jadïda*, Istanbul, 1327 H.
1988 "Bayanoti sayyahi Hindi", *Sadoi sharq* (Dushanbe), No. 6, hlm. 12-57; (edisi berbahasa tajik dalam huruf sirilik dari Fitrat 1911).

Fletcher, Joseph
1986 "Les 'voies' (*turuq*) soufies en Chine", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1986, hlm. 13-26.
1989 "The Taylor-Pickens letters on the Jahri branch of the Naqshbandiyya in China", *Central & Inner Asian Studies*, III, hlm. 1-35.

Fox, James
1991 "Ziarah visits to the tombs of the wali, the founders of Islam on Java", dalam M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, Clayton, Monash University, hlm. 20-38.

Gaborieau, Marc
1975 "Légende et culte du saint musulman Ghāzī Miyāñ au Népal occidental et en Inde du Nord", *Objets et Mondes*, XV/3, hlm. 289-310.
1983a "The cult of saints among Muslims in Nepal and Northern India", dalam Wilson (ed.) 1983, hlm. 291-308 (versi direvisi dari artikel yang terbit dengan judul "Le culte des saints chez les musulmans au Népal et en Inde du nord", *Social Compass*, XXV, 1978/3-4, hlm. 477-494).

1983b "Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No. 55/1, 1983, hlm. 29-51.

1986 "Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1986, hlm. 105-134.

1989a "A XIXth Century Indian 'Wahhabi' Tract against the Cult of Muslim Saints, *al-balāgh al mubīm*" , dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 198-239.

1989b "Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya", dalam Véronique Bouiller & Gérard Toffin (eds), *Prêtrise, pouvoir et autorité en Himalaya*, Paris, EHESS, 1989, Collection Puruṣārtha jil. 12, hlm. 215-238.

1992 "L'ésotérisme musulman dans le sous-continent indo-pakistanais: un point de vue ethnologique", *Bulletin d'études orientales*, Institut Français, Damas, jilid XLIV, edisi khusus *Sciences occultes et Islam*.

1993 *Ni brahmanes ni ancêtres: colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie.

1994 "Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Nomor khusus *Oubli et remémorarion des rites, Histoire d'une répugnance*, No. 85, Januari-Maret, hlm. 85-97.

Gaborieau, M. & A. Popovic & T. Zarcone (eds)

1990 *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes / Paris, Editions Isis.

Garcin, Jean-Claude

1966 "Index des *Tabaqat* de Sha'rani", *Annales islamologiques*, VI, hlm. 31-94.

1969 "L'insertion de Sha'rani dans le milieu cairote", dalam *Colloque international sur l'histoire du Caire*, hlm. 159-168.

1979 "Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane à la fin de l'époque mamelouke et au début de l'époque ottomane", dalam *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, jil. II, hlm. 287-316.

1986 *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale, Qus*, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.

Garcin de Tassy, Joseph

1831 "Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane dans l'Inde", *Journal Asiatique*; VIII, kemudian dibukukan, Paris, Labitte, 1869.

Gardner, Katherine

1990 *Paddy Fields and Jumbo Jets : outmigration and village life in Sylhet district, Bangladesh*, Disertasi Ph.D, London School of Economics, Univ. of London.

1991 *Songs at the River's Edge: stories from a Bangladesh village*, London, Virago Press.

al-Ġazzī, Kāmil al-Ḥalabī

1926 *Nahr al-ḏahab fī tāriẖ Ḥalab*, Alep.

al-Ġazzī, Naǧm al-dīn

1945 *Al-Kawākib al-sa'ira bi a'yān al-mi'a al-'āsyira*, disunting oleh G. Ǧabbūr, Beirut.

Geertz, Clifford

1960 *The Religion of Java*, The University of Chicago Press.

1968 *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press.

Gellner, E.

1969 *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson.

Geoffroy, Eric

1993 "L'empreinte de la sainteté", *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe*, nomor khusus majalah *Autrement*, H.S. 65, Januari, hlm. 166-174.

1995 *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas–Paris, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas.

1997 *Jihād et contemplation: Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Paris, Ed. Dervy, Paris, (Terbitan ulang, Albouraq, 2003).

Ghulām Farīd, Khwaja

tth. *Dīvān-i Farīd*, disunting, diberi komentar, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu oleh 'Azīz al-Raḥman, Bahawalpur, Azīz al-maṯāb.

1990 *Muqāblīs al-majālīs*, disunting oleh Maulānā Rukn al-dīn, diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu oleh Vāḥid Baxsy Syāl, Bahawalpur, Urdu Academy, 1410 H.

Gibb, H.A.R. & J.H. Kramer (eds)

1974 *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill.

Gilbert, Rodney

1919 "Remarkable development in Mohammedanism in Western China", *Far Eastern Review* (Shanghai), XV, No. 11, hlm. 703-706.

Gillmartin, David

1979 "Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab", *Modern Asian Studies*, 13.3: 485-517.

1988 *Empire and Islam. Punjab and the making of Pakistan*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd.

Gilsenan, Michael
1973 *A Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, Clarendon Press.
Gimaret, D.
1988 *Les noms divins en islam*, Paris.
Gladney, Dru
1987 "Muslim tombs and ethnic folklore: Charters for Hui identity", *The Journal of Asian Studies*, XLVI, No. 3, hlm. 495-517.
1991 *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*, Cambridge (Mass.), Harvard university Press. (Harvard East Asian Monographs, 149).
Gökalp, Altan
1978 "Hizir, Ilyar, Hidrellez: les maītres du temps, le temps des hommes", dalam Dor & Nicolas (eds), 1978, hlm. 211-231.
Gökçen, Ibrahim
1946 *Saruhan zaviye ve yatïrlarï*, Manisa, Manisa Halkevi Y.
Golden, Peter B.
1992 *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
Goldziher, Ignace
1880 "Le culte des saints chez les musulmans", *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), jil. 2, hlm. 227-351.
1897 "Aus den mohammedanischen Heiligenkultus in Ägypten", *Globus*, LXXI, hlm. 233-240.
1971 "Veneration of Saints in Islam", dalam *Muslim Studies*, diedit dan diterjemahkan oleh S.M. Stern, London, Allen & Unwin, jil. 2, hlm. 254-361 (penerbit Jerman asli: Halle, Niemeyer, 1889-1890).
Gölpïnarlï, Abdülbaki
1936 *Yunus Emre hayatï*, Istanbul, Bozkurt Y.
1949-50 "Islam ve Türk illerinde fütüvvet teshkilatï ve kaynaklarï", *Istanbul Üniversitesi Iktisad Fakültesi MecmuasïI* (Istanbul), jil. XI, hlm. 3-354.
1963a *Alevī-Bektashī nefesleri*, Istanbul, Remzi Kitabevi.
1963b *Mevlevi ādāb ve erkānï*, Istanbul, Inkılāp ve Aka.
1972 *Tarama Sözlügü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Y.
1977 *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, Istanbul, Inkılāp ve Aka.
1983 *Mevlana'dan sonar mevlevilik*, Istanbul, Inkılāb ve Aka K., cet. ke-2.
Gölpïnarlï, Abdülbaki (ed.)
1958 *Vilāyet-nāme. Manākib-ï Hünkār Hacï Bektāsh-ï Velī*, Istanbul, Inkılāp Kitabevi.
Gordlevskij, V. A.
1908 *Mavera ül-nehr'de seyahat*, Kazan.
1934 "Bakha-ud-Din Nakshbend Bukharskij (k voprosu o nasloeniyakh v Islame)", *Sergeju Fedorovichu Ol'denburgu*, Leningrad, Akademija Nauk SSSR.

Graaf, H.J. de & G. Th. Pigeaud
1974 *De eerste Moslimse vorstendommen op Java*, Den Haag, M. Nijhoff (Verh. Kon. Inst. 69).

Gramlich, Richard
1976 *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, jil. II, *Glaube und Lehre*, Franz Steiner, (jil. I, 1965; jil. II, 1981).

Grdijć-Bjelokosić, Luka
1901 "Hajvatovača ili siromaška Ćaba", *Karadžići* (Aleksinac), hlm. 38-40.

Greeven. R
1893 *Heroes Five*, Allahabad.

Grenard, F.
1900 "La légende de Satok Boghra Khan et l'histoire", *Journal Asiatique*, seri ke-9.

Gril, Denis
1980 "Une source inédite pour l'histoire du tasawwuf en Egypte au VII/XIIIe siècle", dalam *Livre du Centenaire 1880-1980*, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, hlm. 441-508.
1986 *La Risala de Safi al-Din ibn Abi-l-Mansur. Biographies des maītres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/VIIIe siècle*, diterjemahkan dan diberi komentar oleh Denis Gril, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.

Guillot, C. & H. Chambert-Loir
1993 "Pèlerinage sur la tombe de Sunan Muria (Colo, Java Central)", *Archipel*, 45, hlm. 97-110.
1996 "Pèlerinage aux Neuf Saints de Java", dalam Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.), 1996, hlm. 203-222.

Gürel, Shevket
1988 *Istanbul evliyaralï ve Fetih shehidleri*, Istanbul, Istanbul'daki Tarihi Türbe ve Mescidleri Imar Vakfi.

Hadži Vasiljević, Jovan
1930 *Skoplje i njegova okolina*, Beograd.

al-Ḥāfiẓ, Muṭī'
1986 *Tārīḫ 'ulamā' Dimasyq fī l-qarn al-rābi' 'asyara al-hiğrī*, Damaskus.

Hafiz, Tacida
1980 "Kosov'da Türbeler", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XXX, hlm. 189-201.

Hahn, J.G.
1867 *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, Vienna.

Hakami, Nasrine
1989 *Pélerinage de l'Imam Reza: étude socio-économique* (disertasi, Paris, EHESS, 1977), Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (Studia Culturae Islamicae, 38).

Halimi, Kadri

1957 “Derviški redovi i njihova kultna mesta na Kosovu i Metohiji”, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* (Priština), 2, hlm. 193-206.

Hallenberg, Helena

akan terbit *Islamic saint biographies in Egypt: The case of Ibrahim al-Disūqī.*

Hamada, Masami

1978 “Islamic Saints and their Mausoleums”, *Acta Asiatica* (Tokyo), 34.

1990a “De l’autorité spirituelle au pouvoir politique: la révolte de Kūcā et Khwāja Rāshidīn”, dalam Gaborieau, Popovic & Zarcone (eds) 1990.

1990b “Un Aperçu des manuscripts cagatay en provenance du Turkestan oriental”, dalam Akira Haneda (ed.), *Documents et archives provenant de l’Asie centrale, Actes du Colloque franco-japonais*, Kyoto.

Handžić, Adem

1970 “O islamizaciji u Sjeveroistočnoj Bosni u XV i XVI vijeku”, *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* (Sarajevo), XVI-XVII, 1966/67, hlm. 5-48.

Hangi, Antun

1900 *Život i običaji muhamedanaca u Bosni i Hercegovini*, Mostar, Tisak Hrvatske Dioničke Tiskarne (preštampano iz “Osvita”); kemudian diterjemahkan oleh Hermann Tausk, *Die Moslims in Bosnien Hercegovina. Ihre Lebensweise, Sitten und Gebraüche*, Sarajevo, Kajon, 1907.

Haq, Muhammad Enamul

1975 *A History of Sufi-ism in Bengal*, Dhaka, Asiatic Society of Bangladesh.

al-Harawī, Abū l’Ḥasan ‘Alī

1957 *Kitāb al-ziyārāt, Guide des lieux de pèlerinage*, disunting, diterjemahkan dan diberi catatan oleh Janine Sourdel-Thomine, Damaskus.

Hardy, Peter

1979 “Approaches to the study of conversion in South Asia”, dalam N. Levitzion (ed.) 1979.

1987 “Islam in South Asia”, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, 16 jilid, New York, Macmillan, jil. 7, hlm. 390-404.

Hartmann, Angelika

1986 (Artikel tentang Ibn al-Jauzī), *Annales Islamologiques*, No. 27, hlm. 51-115.

Hasluck, F.W.

1929 *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Clarendon Press. (Cetakan baru 1992.)

Hasrat, Bikrama Jit

1953 *Dara Shikuh: Life and Works*, Calcutta, Visvabharati.

Ḥasriyah, ‘Izzat
1965 *Al-Syayh̲ Arslān al-Dimasyqī*, Damaskus.
Hawley, John Stratton, & Mark Juergensmeyer
1988 *Songs of the Saints of India*, New York, Oxford University Press.
al-Haytamī, Ibn Hajar
1970 *Al-Fatāwā al-hadīthiyah*, cetakan ke-2, Kairo.
Heller, B.
1974 “Nuh”, dalam Gibb & Kramer (eds), *Shorter Encyclopaedia of Islam*.
Herklots
1832 *Islam in India or the Qānūn-i-Islām. The Customs and Manners of the Musalmans of India*, London (dikutip berdasarkan edisi ulang dengan komentar oleh William Crooke, London, Oxford University Press, 1921, yang diterbitkan ulang oleh Delhi Oriental Books Reprint Corporation, 1972).
Hermancen, M.K.
1983 “Fatimeh as a Role Model in the Works of Ali Shari'ati” dalam G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, Boulder (Colorado), Westview Press.
Hikmet, Mi’mār
1928 “Bektashilik ve son bektashīler”, *Türk Yurdu*, 6, Juli.
Hillelson, S.
1923 “Tabaqat wad Dayf Allah: studies in the lives of the scholars and saints”, *Sudan Notes and Records* (Khartum), 2, hlm. 191-230.
Hilmī, Hoca-zāde Ahmed
1907-08 *Ziyaret evliyā*, Istanbul, 1325 H.
Hoernes, Moriz
1888 / 1894 *Dinarische Wanderungen. Cultur- und Landschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina*, Wina, Graeser.
Hooykaas, C.
1931 “Sèh Djangkoeng, een heilige van Java”, *Djawa*, 11, hlm. 57-66.
Horton, Marc
1987 “La route Swahili”, *Pour la Science*, Nov., hlm. 82-89.
Hugues, Thomas Patrick
1964 *A Dictionary of Islam*, Lahore, Premier Book House, terbitan ke-2, (terbitan perdana, London 1885).
al-Hujwīrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān
1936 *Kashf al-maḥjūb*, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson, London, Gibb Memorial Series (terbitan perdana, 1911; cetakan ulang, Lahore, Nashran-e-Quran Ltd., 1953; terjemahan ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Suwardjo Muthary & Abdul Hadi W.M., Bandung, Mizan, 1992).
1976 *Kashf al-maḥjūb*, disunting oleh Reynold A. Nicholson, London, Luzac & Co. Ltd.

1978 *Kasyf al-maḥjūb*, disunting oleh ‘Alī Quwayya & Irsyād Quraisyī, Islamabad, Markaz-i taḥqīqāt-i fārsī-i Irān o Pakistān.
1988 *Somme spirituelle*, terjemahan Prancis dari *Kasyf al-Maḥjūb* oleh Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad.

Humoudi, Salah al-Tigani
1977 “The Arab and Islamic Origins of the Tombs and Sacred Enclaves in the Sudan”, *Sudan Notes and Records* (Khartum).

Hurreiz, Sayyid H.
1977 *Ja’aliyyin Folktales. An Interplay of African Arabian and Islamic Elements*, Bloomington, Indiana University Press.

Ḥusain, Syah
1983 *Kāfīā*, disunting oleh alm. Mohan Singh Dīvānā, Lahore, Ā‘īna-i adab.

Husain, Yusuf
1929 *L’Inde mystique au Moyen-āge*, Paris, Adrien Maisonneuve.
1959 *Glimpses of Medieval Indian Culture*, edisi ke-2, Bombay Asia Publishing House.

Hüsameddin, Abdi-zāde Hüseyin
1986 *Amasya tarihi*, Ankara.

Ibn ‘Arabī
1911 *Futūhāt Makkiyah* disunting oleh Osman Yahya, Būlāq, 1329 H.
1946 *Fushūsh al-hikam*, Beirut, Afīfī.
1948 *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Haydarabad.
1988 *Kitāb al-tajalliyyāt*, disunting oleh Osman Yahya, Teheran.

Ibn Baṭṭūṭa
1968 *Riḥla*, Beirut.
1990 *Voyages*, diterjemahkan oleh C. Defremery & B.R. Sanguinetti, Paris, La Découverte.

Ibn Iyās
1960 *Journal d’un bourgeois au Caire*, diterjemahkan oleh G. Wiet, Paris.

Ibn Khaldun
1913 *Histoire des Beni ‘Abd el Wād, rois de Tlemcen*, diterjemahkan oleh A. Bel, 2 jilid & 3 fasc. Aljir, Fontana Frères.
1991 *La Loi et la Voie*, terjemahan dari *Shifā al-sā’īl* oleh P. René Perez, Paris.

Ibn Meryem
1908 *El Bostan (Jardin des biographies des saints et des savants de Tlemcen)*, disunting oleh M. Ben Cheneb, Aljir, Fontana.

Ibn Šaddād
1956 *Al-A‘lāq al-ẖaṭīra fī ḏikr umarā’ al-Syam wa l-Ğazīra*, disunting oleh Sāmī Dahhān, Damaskus.
1984 *Description de la Syrie du Nord,* terjemahan oleh Anne-Marie Eddé-Terrasse dari *Al-A‘lāq al-ẖaṭīra fī ḏikr umarā’ al-Syam wa l-Ğazīra*, Damaskus.

Ibn Taymiyah
1965 *Al-Fatāwā al-kubrā*, Beirut; edisi baru, 1966.
1980 *Kitāb al-ziyāra*, disunting dan dikomentari oleh Sayf al-dīn al-Kātib, Beirut.
tth. *Majmu'at al-rasā'il wa l-masā'il*, disunting oleh R. Ridā, Kairo.
Ibn Ṭūlūn
1984 *Ġāyat al-bayān fī tarğamat al-syayḫ Arslān al-dimasyqi*, Damaskus.
Ibrahim, Hayder
1979 *The Shaiqiya. The cultural and social change in a Northern Sudanese riverain people*, Wiesbaden.
Jackson, Paul
1989 "Perceptions of the dargahs of Patna", dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 98-111.
Janjua, Zia-ul-Islam
1984 *The Manual of Auqaf Laws*, Lahore, Lahore Law Times Publications.
Järring, Gunnar
1986 *Return to Kashgar*, Durham, Duke University Press.
Jauzī, Ibn al-
tth. *Talbīs Iblīs*, Kairo.
1981 "Manāqib Ma'rūf al-Karḫī", *Al-Mawrid* (Bagdad), No. 4.
Jeffery, Patricia
1981 "Creating a Scene: The Disruption of Ceremonial in a Sufi Shrines", dalam Ahmad Imtiaz (ed.) 1981, hlm. 163-194.
Jin Yijiu (atau Chin I-chiu)
1984 "The system of *men-huan* in China: An influence of Sufism on Chinese Muslims", *Ming Studies*, XIX, hlm. 34-45.
Julien, Pierre
1985 "In Quest of the Holiest Place in Central Asia", *Central Asian Survey*, vol. 4, I, hlm. 115-119.
al-Junaid, Abu 'l-Qāsim
1983 *Enseignement spirituel*, diterjemahkan oleh R. Deladrière, Paris.
Kabir, Mafizullah
1983 "Aspects of sufism in Bangladesh (1200-1700): search for a conceptual framework", dalam Ahmed, Rafiuddin (ed.) 1983.
Kadrebegović, A.
1990 "Obnovljena Ajnotovica", *Glasinik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, hlm. 72-74.
Kaleshi, Hasan
1967 "Legjendat shqiptare për Sari Satukum", *Përparimi* (Prishtina), No. 1, hlm. 86-103.
1971 "Albanische Legenden um Sari Saltuk", *Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia, jil. VII, hlm. 815-828.

Kandemir, M. Yashar
1992 "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfï Islam Ansiklopedisi*, jil. II, hlm. 376.
al-Kange, Jafar
1983 *Isma'iliens, Nusayrites et Druzes en Syrie*, disertasi, Strasbourg.
Kaptein, Nico
1993 *Muhammad's Birthday Festival*, Leiden, Brill.
Kara, Mustafa
1977 *Tekkeler ve zaviyeler*, Istanbul, Dergah Y.
Karim, Abdul
1959 *A social History of the Muslims in Bengal*, Dhaka, Asiatic Society of Pakistan.
1983 "The Sadat, Ulama and Mashaikh in the pre-Mughal Muslim society of Bangal", dalam Ahmed, Rafiuddin (ed.) 1983.
Karpat, Kemal
1990 "The Ahmet Yasavi Conference, National Revival and Islam in Central Asia", *Acasia* (Madison), jil. V, 1.
Karrar, Ali Salih
1992 *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London.
Kāshafī, Mavlānā Fakhr al-Dīn 'Alī ibn Husayn Vā'iz
tth. *Rashahāt-i 'Ayn al-hayāt*, Teheran.
Kayyal, Munir
tth. *Ramaḍān wa taqālidu-hu al-dimasyqiyah*, Damaskus.
Khadim, Sylla
1993 *Immigration et confrérie. La communauté mouride en Europe*, Tesis DEA, Paris, Inalco.
Khalīfa, Hājji
1888 *Mīzān al-haqq*, Istanbul.
1957 *The Balance of Truth*, terjemahan Inggris dari *Mīzān al-haqq* oleh G. L. Lewis, London.
Kiyāni, Muhsin
1990 *Tārīkh-i khanaqā dar Irān*, Tahūrī, Teheran, 1369.
Klino, Smaragda
1991 "Tren Ijepote", *Preporod*, No. 13/500, 1 Juli, hlm. 14-15.
Koçak, Recep
1991 "Özgürlüge aralanan kapï", *Islam* (Istanbul), 98, Oktober, hlm 7-15.
Koentjaraningrat
1984 *Kebudayaan Jawa*, Jakarta, Balai Pustaka.
Köksal, Hasan
1984 *Battalnāmelerde tip ve motif yapïsï*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakalïgï.

Konyalï, I. H.
1977 *Üskudar Tarihi*, Istanbul, Türkiye Yeshilary Cemiyeti Yayïnlarï, jil. II, hlm. 481-508.

Köprülü, Fuad
1919 *Türk edebiyatïnda ilk mutasavvïflar*, Ankara Üniversitesi Basïmevi, (edisi ke-2, 1966).
1929 *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul, Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul.
1942 "Vakfa ait tarihi ïstïlahlar: Ribat", *Vakïflar dergisi*, No. II, hlm. 267-278.
1945 (Berbagai artikel), *Islam Ansiklopedisi*, Istanbul.
1980 *Turk edebiyatï tarihi*, Istanbul, Őtüken, cet. ke-3.
1984 *Osmanlï Devleti'nin kurulushu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, cet. ke-2.
1986 "Bahshï", dalam *Edebiyat arashtïrmalarï*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, hlm. 145-156.

Kornrumpf, Hans-Jürgen
1971 "Zwei weniger bekannte islamische Denkmäler in Bulgarien", *Südostforschungen*, XXX, hlm. 291-296.

Kosasi, Moh.
1938 "Pamidjahan en zijn heiligdommen", *Djawa*, 18, hlm. 121-144.

Kriss, Rudolf & Hubert Kriss-Heinrich
1960 *Volksglaube im Bereich des Islam*, jil. I, *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, (jil. II, *Amulette Zauberformeln und Beschwörungen*, 1962).

Krohn, Else
1934 "Kleine Beiträge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkan-Halbinsel", *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde* (Leipzig), No. 4, Juli, hlm. 1-11.

Kufrali, Kasïm
1949 "Molla Ilāhī ve kendisinden sonra Nakshibendiyye muhiti", dalam *Türk dili ve edebiyat dergisi*, hlm. 129-151.

Kunter, Halim Baki
1942 "Kitābelerimiz", *Vakïflar dergisi*, No. II.

Lafont, Jean-Marie
1992 *La Présence francaise dans le royaume sikh du Penjab, 1822-1849*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient.

Lambrick, H.T (ed. dan terj.)
1972 *The Terrorist*, London, Ernest Benn.

Landolt, H.
1987 "Walāyah/wilāyah", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religions*, New York, jil. 15, hlm. 316-323.

Lane, E.W.
1989 *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, East-West Publications. (Terbitan perdana 1836).
Laoust, Henri
1977 *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot. (Edisi perdana, 1965).
Latić, Džemaludin
1990 "Ajvatovica", *Preporod* (Sarajevo), No. 8/472, 15 April, hlm. 12.
Latić, Nedžat
1990 "Ajvatovica drugi put u slobodi", *Preporod* (Sarajevo), No. 13/476, 1 Juli, hlm. 8.
1991 "Ajvatovica Amin, Amin, Amin!", *Preporod* (Sarajevo), No. 13/500, 1 Juli, hlm. 14-15.
Latif, Syad Muhammad
1892 *Lahore: Its History, Architectural Remains and Antiquities, with an Account of its Modern Institutions, Inhabitants, their Trade, Customs, &c.*, Repr. Lahore, Syed Mohammad Minhaj-ud-Din, 1956-57.
Lawrence, Bruce B.
1978 *Notes from a Distant Flute. Sufi Literature in Pre-Mughal India*, Teheran, Imperial Iranian Academy of Philosophy.
Laylā bint 'Abdallah
1990 *Al-sūfiyah, aqīda wa ahdaf*, Riyad.
Lazarus-Yafeh, Hava
1987 "The Sanctity of Jerusalem in Islam", dalam *Jerusalem, City of the Ages*, New York.
Léon l'Africain
1956 *Description de l'Afrique*, Paris, Maisonneuve, 2 jilid.
Lescot, Roger
1938 *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beirut.
Leslie, Donald Daniel
1986 *Islam in traditional China: A short history to 1800*, Belconnen (Australie), Canberra College for Advanced Education.
Le Strange, Guy
1900 *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford.
Levi-Provencal, E.
1922 *Les Historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVè au XXè siècles*, Paris, Larose.
Levitzion, J. (ed.)
1979 *Conversion to Islam*, New York, Holmes and Maier.
Lings, Martin
1975 *What is Sufism?*, University of California Press.
Lipman, Jonathan
1984a "Ethnicity and politics in Republican China: The Ma family warlords of Gansu", *Modern China*, X, No. 3, hlm. 285-316.

1984b "Patchwork Society, Network Society: A Study of Sino-Muslim Communities", *Islam in Asia*, vol. II, *Southeast and East Asia*, diedit oleh R. Israeli, hlm. 246-274.

Lisan al-'Arab
tth. *Lisan al-'Arab*, Beirut.

Lombard, Denys
1986 "Les tarékat en Insulinde", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1986, hlm. 139-163
1990 *Le carrefour javanais; Essai d'histoire globale*, Paris, EHESS, 3 jilid, (terjemahan Indonesia: *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2005, 3 jilid).

Lombard, Denys, & Claudine Salmon
1985 "Islam et sinité", *Archipel*, 30, hlm. 73-94.

Lory, Bernard
1995 "Essai d'inventaire des lieux de culte bektachis en Bulgarie", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1995.

Luizard, Pierre Jean
1991 *La formation de l'Irak contemporain*, Paris.

Maclean, Derryl N.
1989 *Religion and Society in Arab Sind*, Leiden, E.J. Brill.

MacMichael, H.A.
1922 *A History of the Arabs in the Sudan*, London.

Magassouba, M.
1983 *L'islam au Sénégal: demain les mollahs?* Paris, Karthala.

Mahmood, Tahir
1989 "The Dargah of Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality", dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 24-43.

Mahmūd Al-Ma'rūf Muḥammad Pīr, Syaikh
1966 *Haqīqat al-fuqarā'*, disunting oleh Navāz Ṣadīq Salīmī, Lahore, Majlis-i Syāh Ḥusain.

Man'kovskaia, L. Iu.
1985 "Towards the Study of Forms in Central Asian Architecture at the End of the Fourteenth Century: the Mausoleum of Khavja Ahmad Yasavī", *Iran*, XXIII, hlm. 109-127.

Mann, Elisabeth A.
1989 "Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh", dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 145-171.

Manucci, N.
1907 *Storia do Mogol*, London, Indian Text Series.

Marçais, G.
1950 *Les villes d'art célèbres*, Paris, H. Laurens.

Marone, I.
1970 "Le tidjanisme au Sénégal", *Bulletin IFAN* (Dakar), jil. XXXII, seri B.

Marty, P.
1917 *Etudes sur l'islam au Sénégal*, Paris, Leroux.
1917-20 *Études sur l'islam et les tribus du Soudan*, Paris, Leroux.
Ma'rufav, Z. M.
1981 *Ozbek tilining izahli lughäti*, Moskow.
Mashrab, Shāh
1992 *Qissä-i Mäshräb*, Tashkent, Yäsuvchi Näshriyäti.
Massignon, Louis
1908a "Les pèlerinages populaires à Bagdad", *Revue du Monde Musulman*, No. 6, hlm. 640-651.
1908b "Les saints musulmans enterrés à Bagdad" *Revue de l'Histoire des Religions*, jilid LVIII, No. 1, hlm. 329-338.
1958 "La Cité des morts au Caire (Qarafa, Darb al-ahmar)", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, LVII, hlm. 25-79.
1975 *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'islam*, edisi ke-2, 4 jilid, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des idées).
Mašulović-Marsol, Liliana,
1992 *Les Rifā'īs de Skopje, Structure et impact*, Istanbul, Editions Isis.
Ma Tong (atau Ma T'ung)
1983 *Zhongguo yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilüe*, Yinchuan (Ningxia), Ningzia renmin chubanshe, (cetakan ulang 1984).
1990/91 *Zhongguo xibei yisilanjiaodi jiben tezheng*, Lanzhou, Universitas Gansu.
Matringe, Denis
1988 *Hīr Vāris Syāh*, Pondichery, Institut Français d'Indologie.
1992 "Kṛṣnaite and Nāth Elements in the Poetry of the Eighteenth Century Panjabi Sufi Bullhe Šāh", dalam Ronald Stuart McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985-1988*, Cambridge, Cambridge University Press (Oriental Publ. 46).
1993a *Mīr Taqī "Mīr": Masnavīs. Poèmes d'Amour de I'Inde moghole*, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient 81).
1993b "Poésie, musique et mystique: bhakti, sikhisme et soufisme indien", *Annuaire No 100. Résumé des conférences et travaux 1991-1992*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses.
1996 "Soufisme populaire, musique et poésie dans les sanctuaires pakistanais", dalam M.A. Amir-Moezzi (ed.) 1996.
2000 "Une séance de *qavvālī* archétypale", dalam Annie Montaut (ed.), *Le Rajasthan, ses dieux, ses héros, ses hommes*, Paris, INALCO, hlm. 121-154.
Maududi, Maulana
1972 *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, edisi ke-2, Lahore, Islamic Publication Ltd.

Mayer, Adrian C.
1967 "*Pir and Murshid*: An Aspect of Religious Leadership in West Pakistan", *Journal of Middle Eastern Studies*, III/2, hlm. 159-169.

Mayeur, Catherine
1991 "L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawi", *Annales islamologiques*, XXV, hlm. 364-388.

Mayeur-Jaouen, Catherine
1994 *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi, un grand saint de l'islam égyptien*, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.

Mayne, Peter
1956 *Saints of Sind*, London, John Murray.

Mazalić, Djoko
1951 "Biograd-Prusac stari bosanski grad", *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu*, VI (n.s.), hlm. 147-189.

Mbembe, A.
1988 *Afriques indociles*, Paris, Karthala.

McGilvray, Dennis B.
1988 "Village Sufism in Sri Lanka: an Ethnographic Report", *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique, lettre d'information* (Paris, CNRS, EHESS), No. 8, hlm. 1-12.

McHugh, Neil
1986 *Holy Men of the Blue Nile: Religious leadership and the genesis of an Arab Islamic Society in the Nilotic Sudan, 1500-1850*, (Ph.D., belum terbit), Evanston, Northwestern University.

McMurdo, James
1843 "An Account of the Country of Sindh, with Remarks on the State of Society, the Government, the Manners and Customs of the People", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, hlm. 223-257.

McPherson, J.W.
[1941] *The Moulids of Egypt, Egyptian Saints-Days*, Kairo.

Meer Hasan Ali, Mrs
1982 *Observations on the Mussalmauns of India*, London (dikutip dari cetakan ulang yang diberi catatan oleh William Crooke, London, Oxford University Press, 1917, diterbit kembali oleh Karachi Oxford University Press, 1974).

Meier, Fritz
1957 *Die Fawā'ih al-Gamāl wa Fawātih al-Galāl des Nagm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH.

Mélikoff, Irène
1962 "Nombres symboliques dans la tradition mystique épico-religieuse des Turcs d'Anatolie", *Journal Asiatique*, CCL, hlm. 435-445.
1966 "Le Drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *Revue des Etudes Islamiques* (Paris), XXXIV, hlm. 133-148.
1975 "Le problème Kïzïlbach", *Turcica*, VI, hlm. 49-67.

1978 “Notes sur les coutumes des Alévis: à propos de quelques fêtes d’Anatolie centrale”, dalam Dor & Nicolas (eds), 1978, hlm. 273-280.

1980 “Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis”, dalam *Mémorial Ömer Lütfī Barkan*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, dimuat juga dalam Mélikoff 1992.

1982 “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi”, *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, Instituto Universitario Orientale, XIX, hlm. 379-395.

1983 “L’ordre de Bektachis après 1826”, *Turcica*, XV, dimuat juga dalam Mélikoff 1992.

1987 “Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien”, *Utrecht Paper on Central Asia*, Utrecht Turkological Serie No. 2, Utrecht, hlm. 83-94, dimuat juga dalam Mélikoff 1992.

1992 *Sur les traces du soufisme turc; Recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, Fox, James, Istanbul, Editions Isis (Analecta Isisiana III).

Memon, M.V.

1976 *Ibn Taymiyya’s Struggle against Popular Religion*, Den Haag – Paris.

Mendikulov, M.M.

1951 “Pamjatniki arhitektury Kazakhstana s konicheskimi ili piramidal’nymi kupolami”, *Arhitektura Respublik Srednej Azii*, Moskow, Akademija Arhitektury SSSR, hlm. 229-240.

Merad, A.

1967 *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d’histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton.

Meredov, A. & P. Kichigulov (eds)

1960 *Mahtumkuli (Sbornik statej o zhizni I tvorchestve poeta)*, Ashhabad, Akademija Nauk Turkmenskoj SSR, Turkmenskoe Gosudarstvennoe Izdatel’stvo.

Metcalf, Barbara D. (ed.)

1984 *Moral Conduct and Authority. The place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press.

Mian Weilin (atau Mien Wei-lin)

1981 *Ningxia yisilan jiaopai gaiyao*, Yinchuan, Ningxia renmin chubanshe.

Miquel, André.

1968 *L’Islam et sa civilisation, 7è-20è siècles*, Paris, Librairie Armand Colin.

Moini, Syed Liyaqat Hussain

1989 “Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer”, dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 60-75.

Molé, Marijan

1959 “Autour du Daré Mansour: l’apprentissage mystique de Bahā’ al-Dīn Naqshband”, *Revue des Études islamiques*.

1961 “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’hégire”, *Revue des Études islamiques*, XXIX, hlm. 76-82.

Monteil, Vincent.

1964 *L’islam noir*, Paris, Seuil.

Moreau, R.

1982 *Africains musulmans. Des communautés en Mouvement*, Paris, Présence africaine-INADES.

Motahhari, Mortazā

1978 *‘Adl-e elāhi*, cetakan ke-9, Teheran, Eslāmi, 1398.

Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb

1987 *Majmū’ at al-fatāwā wa l-rasā’il wa l-ajwiba*, Beirut.

Muḥammad Ibn al-Shiḥna

1984 *Al-Durr al-muntaẖab fī tārīẖ mamlakat Ḥalab*, Damaskus.

Muhammad Ramzi

1958 *Al-Qāmūs al-jughrafi li-l-bilād al-mishriyah*, Kairo.

Muhammad Said al-Ashmawi

1989 *L’Islamisme contre l’Islam*, Paris, La découverte/ Al Fifr.

Muhammad Syāh, Sulṭān al-Ārifīn Pīr Sayyid Pīr

1977 *Pīr dī Hīr*, disunting oleh Qayyūm Syākir, Islamabad, Lok Virsa.

Mu’īn, Muhammad

1985 *Farhang-i Fārsī*, Teheran.

Murtazavī, M.

1957 “Tasavvuf dar davr-i Ilkhānān”, *Revue de la Faculté des Lettres de l’Université de Tabriz*, th. ke-9, No. 3, hlm. 297-337.

al-Nabhānī, Yusuf

1973 *Shawāhid al-haqq*, Kairo, terbitan ke-4.

Nabi Khan, Ahmad

1983 *Multan. History and Architecture*, Islamabad, Islamic University, Institute of Islamic History, Culture & Civilization.

al-Nābulusi, ‘Abd al-Ghanī

1990 *Al-hadra al-unsiyah fī l-rihla al-qudsiyah*, Beirut.

Näsäfiy

1993 *Häzrät Bähauddin Näqshbänd*, Tashkent, Üzbekistan Respublikäsi Fänlär Akädemiyäsi “Fan”.

Naumkin, Vitaly

1992 *Samarkand, photographies d'archives de Samarkand 1871-1898*, Paris, Edifra.

Ndigël

1988 “Le centenaire de Touba”, September, edisi khusus.

Nevāyī, ‘Alī Shīr

1979 *Nesāyim ül-mahabbe’min shemāyim il-fütüvve*, disunting oleh Kemal Eraslan, Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayïnlarï.

Nicholas, Ralph W.

1969 “Vaisnavism & Islam in rural Bengal”, dalam D. Kopf (ed.), *Bengal regional identity*, East Lansing, Michigan State Univ., Asian Studies Center.

Nicolas, Guy

1975 *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d’une société hausa*, Paris, Institut d’Ethnologie.

1978a “L’enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara”, *Cahier d'Etudes Africaines* (Paris), 71, XVIII, 3.

1978b “L’expansion de l’influence arabe en Afrique sud-saharienne”, *L’Afrique et l’Asie Modernes* (Paris), No. 17, Juli.

1978-79 “Vers une renaissance du processus de ‘guerre sainte’ au sud du Sahara?”, *Civilisations* (Brussel), XXVIII, 13-14, dan XXIX, 1-2, 1979.

1979 “Détour d’une conversion collective”, *Archives de Sciences sociales des religions* (Paris), No. 48, Juli-Sept.

1981a “Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d’Afrique de l’Ouest”, *Revue Française d’Histoire d’Outre Mer* (Paris), LXVIII.

1981b *Dynamique de l’islam au sud du Sahara*, Paris, POF.

1981c “Guerre sainte à Kano”, *Politique africaine* (Paris).

1984 “Le carrefour géopolitique nigérian et les axes islamiques sahélo-guinéens”, *Hérodote* (Paris), triwulan ke-4, No. 35.

1985a “L’islam au sud du Sahara”, dalam *Mythes et Croyances du Tiers Monde*, jil. II, *Le Monothéisme*, Paris, Editions Lidis-Brepols.

1985b “Le modèle mobilisateur du ‘Jihad’ dans les conflits du Soudan central”, *Cultures et développement* (Louvain).

1987 “L’islam au sud du Sahara aujourd’hui”, *L’Afrique et l’Asie modernes* (Paris).

1989 “Situation contemporaine de la chrétienté nigériane”, communication au Colloque, “Communautés chrétiennes en milieu musulman”, Rome, Univ. Latran, Juni.

1993 “La réduction ‘religieuse’ des visions traditionnelles du monde et ses effets politiques contemporains. Le cas du Nigeria”, dalam J.P. Chrétien (ed.) 1993.

Nizami, K.A

1956 *The Life and Times of Shaykh Farid-ud-din Ganj-i Shakar*, (terbitan ulang Lahore, Universal Books, 1976).

1960 “Bahā al-dīn Zakariyyā”, *Encyclopédie de l’Islam*, edisi ke-2, Leiden, Brill, jil. I, hlm. 939 dst.

1965 “Farīd al-dīn Mas-ūd ‘Gandj-i Shakar’”, *Encyclopédie de I’Islam*, edisi ke-2, Leiden, Brill, jil. II, hlm. 815 dst.

Noman, Omar
1990 *Pakistan. Political and Economic History since 1947*, London, Kegan Paul International.

Norton, John
1995 “The Development of the Annual Festival at Hacï Bektash. 1964-1985”, dalam Popovic, A. & G. Veinstein (eds) 1995.

Noyan, Bedri
1964 *Hacï Bektash’ta pīrevi ve diger ziyaret yerleri*, Izmir.
1985 *Bektashilik Alevilik nadir*, Ankara.

Noyan, Bedri (ed.)
k.l. 1990 *Seyit Ali Sultan vilayetnamesi*, Istanbul, Ayyïldïz Y.

Nurmuhammedoglu, Naim-Bek
1991 *Hoca Ahmed Yesevī türbesi*, Ankara, Kültür Bakanlïgï.

Nusrat Fateh Ali Khan
1989 Nusrat Fateh Ali Khan dan rombongannya dalam konser di Paris, tiga buah CD No. C 559 072/073/074, berikut brosur yang diterjemahkan oleh D. Matringe, Paris, Radio France “Ocora”.

Nwyia, P.
1970 *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut.

Ocak, Ahmed Yashar
1980 *Babaīler isyanï*, Istanbul, Dergah Y.
1983 *Bektashi menakïbnāmelereinde Islam öncesi inanç motifleri*, Istanbul, Enderun Kitabevi.
1984 *Türk halk inançlarïnda ve edebiyatïnda evliya menkabeleri*, Ankara, Kültür ve Turizm Balkanlïgï.
1989a *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor Ilişkisinden Bir Kesit)*, Ankara, T.K.A.E.
1989b “La tête coupée dans le folklore turc: un point de rencontre de l’histoire et de la légende”, *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*, 14, hlm. 75-80.
1992a *Kalenderīler (XIV-XVII. yüyïllar)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
1992b *Osmanlï Imparatorlugu’nda marjinal Sūfïlik: Kalenderiler. XIV-XVII. Yüzyïl*, Ankara, Türk Tarih Kurumu B.
1992c “Barak Baba”, *Türkiye Diyanet Vakfï Islam Ansiklopedisi*, Istanbul.

Olesen, N.H.
1991 *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris.

Olivier, Laurence & Sylvain Labbé
1991 “Foucault et l'Iran: A propos du désir de révolution”, *Canadian Journal of Political Science/ Revue canadienne de science politique*, XXIV, 2 (Juni).

Onur, Oral
1972 *Edirne kitabeler*, Istanbul.

Orhonoglu, Cengiz
1990 *Osmanlï Imparatorlugu'nda Derbent teshkilatï*, Istanbul, Eren.
Osmanov, M.A.
1986 "Islam spravochnik", dalam *Uzbek Sovyet Entsiklopdiyasi*, Tashkent, hlm. 37-38.
Ougouag-Kezzal, C.
1978-1979 "Les manifestations religieuses et populaires lors de la fête du Mawlid au Gourara. Leur sens et leur portée", *Libyca* (Aljir, CRAPE), jil. 26-27, hlm. 163-205.
Oytan, M. Tevfik
1979 *Bektashiligin içyüzü*, Istanbul, Naci Kasïm Istanbul Maarif Kit. ve Mat., cet. ke-2.
Özkan, Isa
1993 "Turkmenistan'daki adak yerleri ve bu yerlerle ilgili inaçlar", *Türk kültürü*, No. 368, Desember, hlm. 730-740.
Padwick, Constance E.
1961 *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London, S.P.C.K.
Pakalïn, Mehmet Zeki
1983 *Osmanlï tarihi deyimleri ve terimleri sözlügü*, Istanbul, Milli Egitim Basimevi.
Panarin, Sergei
1993 "Muslims of the Former USSR: Dynamics of Survival", *Central Asian Survey*, No. 12 (2), hlm. 137-149.
Pārsā, Muhammad bin Muhammad
1975 *Qudsiyah*, disunting oleh Ahmad Tāherī 'Irāqī, Teheran, Ketābkhāne-yi Tahūrī.
Pascon P., dkk.
1984 *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, SMER.
Patil, D.R.
1963 *The Antiquarian Remains in Bihar*, Patna, Kashi Jayaswal Prasad Research Institute.
Penrad, Jean-Claude
1994 "The social fallout of individual death: graves and cemeteries in Zanzibar", dalam *International Conference on History and Culture of Zanzibar*, Desember 1992, London, Sheriff, James Currey.
Petrash, J.G.
1961 *"Svjatye" mesta obmana*, Frunze.
Plana, Şefket
1985 "Kosova türbeleriyle ilgili efsanelar", *Çevren* (Priştina), 49, hlm. 17-22.
1987 "Kosova va Makedonya türbeleriyle ilgili önemli efsaneler", *Çevren* (Priştina), 59, hlm. 21-29.

Planhol, Xavier de

1970 “La répartition géographique du Chi’isme anatolien”, dalam *Le Chī’isme imāmite, Actes du Colloque de Strasbourg*, Paris, PUF, hlm. 103-108.

Popovic, Alexandre

1978 “Un texte inédit de Hasan Kaleshi: ‘L’ordre des Sa‘dīya en Yougoslavie’”, dalam Dor & Nicolas (eds), 1978, hlm. 335-348.

1986a “Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane”, dalam Popovic & Veinstein (eds) 1986, hlm. 63-99.

1986b *L’islam bakanique. Les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Osteuropa-Institut an der Freien Univeristät Berlin, Balk, Veröf., Band 11).

1988 “Les ordres mystiques musulmans dans les territoires yougoslaves au dix-huitième siècle” dalam Abdeljelil Temimi (ed.), *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan, Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information, hlm. 201-208.

1989 “Les derviches balkaniques, I: la rifā’iyya”, (Bagian pertama), *Zeitschrift für Balkanologie*, 25/2, hlm. 167-198.

1990 “Les derviches balkaniques, I: la rifā’iyya” (Bagian kedua), *Zeitschrift für Balkanologie*, 26/2, hlm. 142-183.

1991a “Les derviches balkaniques, II, les Sinanis”, *Turcica*, No. XXI-XXIII, persembahan kepada Irène Mélikoff, hlm. 83-113.

1991b “Les derviches balkaniques, III: les Shādhilis” dalam Biancamaria Scarcia Ameretti & Lucia Rostagno (eds), *Yād-nāma in Memorie di Alessandro Bausani*, jil. I. *Islamistica*, Roma, Bardi Editore, hlm. 389-407.

1993 “Les derviches et la mort. Sur quelques croyances liées à la mort chez les derviches des Balkans”, *Etudes turques et ottomanes*, Document de travail No. 3, *La mort dans le domaine turc*, Paris, EHESS, hlm. 43-55.

Popovic, Alexandre & Gilles Veinstein (eds)

1986 *Les ordres mystiques dans l’Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS.

1995 *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Editions Isis.

1996 *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à nos jours*, Paris, Fayard.

Pouzet, Louis

1988 *Damas au VIIe/XIIIe siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut.

Prémare, A.-L. de
1985 *Sīdi ‘Abd-er-Rahmān el-Mejdūb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVIè siècle*, Paris, CNRS – Rabat, SMER.
1986 *La tradition orale du Mejdūb. Récits et quatrains inédits*, Aix-en-Provence, Edisud.
Privatsky, Bruce
2001 *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond (Surrey), Curzon.
Qazi, N.B.G
1971 *Lal Shahbaz Qalandar*, Lahore, R.C.D. Cultural Institute, (Publication 26).
Qureshi, Regula Burckhardt
1986 *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Context and Meaning in Qawwali*, Cambridge, Cambridge University Press.
Al-Qusyayri
1988 *Risāla*, Damaskus.
Qutb, Sayyid
1977 *Fī zilāl al-Qur’ān*, Beirut.
Racine, Odile
1992 “La fête du Mwaka di Makunduchi (Zanzibar)”, dalam *Third Anglo-French Swahili Workshop*, 1-3 Oktober, S.O.A.S., London.
Radkte, B.
1980 *Al-Hakīm al-Tirmizī, Ein islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts*, Freibourg.
1992 *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidh*, Beirut.
Raghib, Yusuf
1976 “Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière”, *Studia Islamica*, XLIV, hlm. 61-86, dan XLV, hlm. 27-55.
Rähim, A. ‘Äziz ‘Äli
1923 *Tatar ädäbiyati tarihi*, Kazan, Tataristan Cumhuriyätining Dävläti Näshriyati.
Rahman, Fazlur
1968 *Islam*, New York, Anchor Books.
1980 *Major Themes of the Qur’an*, Chicago, Bibliotheca Islamica.
Rahner, K. & H. Vorgrimler
1970 *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris.
Rā’if, Mehmed
1896 *Mirāt-i Istānbūl*, Istanbul, 1314 H.
Ramakrishna, Lajwanti
1938 *Pañjābī Ṣūfī Poets*, (terbitan ulang, Karachi, Indus Publications, 1977).
Redhouse, James
1968 *New Redhouse-Turkish-English Dictionary*, Istanbul, edisi ke-8.

Reeves, Edward B.
1990 *The Hidden Government, Ritual, Clientelism and Legitimation in Nothern Egypt*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Reig, Daniel
1983 *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Larousse.

Renou, Louis & Jean Filliozat
1947-53 *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris, 2 jilid, Payot (jilid I) dan Ecole française d'Extrême-Orient (jilid II).

Reysoo, F.
1991 *Pèlerinages au Maroc,* Neuchātel, Editions de l'Institut d'Ethnologie – Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Richard, Yann
1988 "Shari'at Sangalaji: a Reformist Theologian of the Ridā Shāh Period", dalam Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, SUNY Press, hlm. 159-177.
1991 *L'Islam chi'ite: croyances et idéologies*, Paris, Fayard.

Rinkes, D.A.
1910-1913 "De heilingen van Java", *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap*, jil. 52-55.
1996 *Nine Saints of Java*, Kuala Lumpur, Malaysian Sociological Research Institute.

Rinn, L.M.
1984 *Marabouts et Khouan: Études sur l'Islam en Algérie*, Aljir, Librairie Adolphe Jourdan.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas
1975 "Female Sufis", *A History of Sufism in India*, Delhi, Munshiram Manoharial, jilid I, App. A, hlm. 401-403.
1978-83 *A History of Sufism in India*, 2 jilid, New Delhi, Munshiram Manoharlal.

Rokni-Yazdi, Md-Mahdi
1983 *Šowq-e didār*: *mabāḥ e̱si peyrāmun-e ziyārat*, Mašhad, Edāra-ye omur-e farhangi-e Ãstān-e Qods (-e Rażavi).

Rollier, Franck
1981 *Murugmalla*, Film super 8, co-production CNRS-CERDAV.

Rose, H.A.
1911-19 *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North West Frontier Province*, 3 jilid (terbitan ulang, Patiala, Punjab, Languages Department, 1970).

Roux, Jean-Paul
1956 "Tangri, Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *Revue d'Histoire Religieuse*, CL, hlm. 190-204.
1963 *La mort chez les altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Adrien Maisonneuve.
1984 *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Payot.

Roy, Asim
1983 *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton (N.J.), Princeton Univ. Press.
Rypka, Jan
1968 *History of Iranian Literature*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
Rywkin, Michael
1991 "The Communist Party and the Sufi tarikat in the Checheno-Ingush Republic", *Central Asian Survey* (Special North Caucasus Issue), jil. 10, No. 1/2.
Safarov, A.
1965 *Boqimondahoi parastishi ëshanho va rohhoi bartaraf kardani onho dar Tojikiston*, Dusyanbe, Aqademiyai Fanhoi RSS Tojikiston Shū'bai Filosofiya.
Saiyed, A.R.
1989 "Saints and Dargahs in the Indian Subcontinent: A Review", dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 240-256.
Sakhāwī
1353-55 H *Al-daw'al-lāmī' fi a'yān al'qarn al-tāsi'*, Kairo.
Sarraf, Morteza
1991 *Traités des Compagnons-chevaliers*, (dengan sebuah kata pengantar oleh H. Corbin), Teheran, IFRI/ Mo'in, Bibliothèque iranienne 20, cet. ke-2.
Sauneron, Serge
1983 "Le cheich Sélim du village de Héou", dalam *Villes et légendes d'Egypte*, Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, edisi ke-2.
Schimmel, Annemarie
1969 "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelaterliche Ägypten", dalam *Festschrift Werner Caskel*, Leiden, Brill, hlm. 247-289.
1973 "Islamic Literatures of India", dalam Jan Gonda (ed.), *A History of Indian Literature* jil. VIII. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
1980 *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, Brill (Handbuch der Orientalistik, Vol. II, IV, 3).
1987 *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
Schmitz, J.
1983 "Un politologue chez les marabouts", *Cahiers d'Études africaines*, 91, XXIII-3.
Sciascia, Leonardo
1975 *Le Cliquet de la folie*, diterjemahkan oleh Jacques de Pressac, Paris, Denoël.
Seligman, C.G.
1913 "Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLIII.

Serjeant, R.B
1962 "Haram and hawtah, the Sacred Enclave in Arabia", dalam *Mélanges Taha Husein*, Kairo.

Shackle, Christopher
1978 "The Pilgrimage and the Extension of Sacred Geography in the Poetry of Khwaja Ghulam Farid", dalam Atta Singh (ed.), *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, Chandigarh, Publications Bureau, Panjab University, 159-170.

Shāh Mashrab
1992 *Qissä-i Mäshräb*, Tashkent, Yäsuvchi Näshriyäti.

Shaltūt, Syekh Mahmūd
1975 *Al-fatāwā*, Kairo.

Sha'rānī
1357 H *Latā'īf al-minan*, Kairo.
1954 *Thabaqāt kubrā*, Kairo.
1970 *Thabaqāt sughra*, Kairo.

Sharif, Jaífar
1921 *Islam in India, or The Qanun-i-Islam*, disusun atas arahan dari dan diterjemahkan oleh G.A. Herklots; edisi baru, direvisi, disusun ulang, dan ditambah oleh William Crooke, Oxford, Oxford University Press.

Shayegan, Daryush
1978 "Notre lutte est morale. Un entretien avec Daryush Shayegan", *Les Nouvelles littéraires*, tahun ke-56, No. 2664 (7-14 Des.), hlm. 23.
1979 "Shayegan, philosophe iranien: 'Khomeini, une sorte de Luther'", *Le Matin de Paris*, 23 November, hlm. 12.

Shemsüddīn, Mehmed
1913-14 *Yādigār-i shemsi*, Bursa.

Shener, Cemal
1991 *Atatürk ve Aleviler*, Istanbul, Ant.

Shinar, P.
1978 *Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée 1930-1978*, Paris, CNRS.

Shoshan, Boaz
1993 *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge.

Sidawi, Elie
1921 "Les Foires et Mouleds de l'Islam", *Revue du Monde égyptien*, jil. I, No. 6-7, Mei-Juni, hlm. 382-387; jil. I, No. 8-9, Juli-Agustus, hlm. 523; jil. I, No. 11, Oktober, hlm. 671-707; jil. I, No. 12, November, hlm. 748-758.

Siddiqi, Iqtidar Husain
1989 "A note on the Dargah of Salar Mas'ud in Bahraich in the Light of the Standard Historical Sources", dalam Troll (ed.) 1989, hlm. 44-47.

Sitnjakovskij, H.
1990 "Bukharskie svjatyni (Mazar Baya-ud-dina)", *Protokoli zas'danij i soobshchenija chlenov' Turkestansnavo krujka ljubiteley arkheologij*, No. V, hlm. 49-56.

Smith, Grace Martin
1982 "Some Türbe/makäms of Saï Saltik, an Early Anatolian Turkish Gāzī-saint", *Turcica*, XIV.

Soenarto, Ermita
2005 "From Saints to Superheroes: The Wali Songo myth in contemporary Indonesia's popular genres", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, jil. 78 (2), hlm. 33-82.

Sourdel-Thomine, Janine
1952-54 "Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes", *Bulletin d'Etudes Orientales* (Damas), XIV, hlm. 65-85.

Sözengil, Tarik Mümtaz
1991 *Tarih boyunca Alevilik*, Istanbul, Chözüm Y.

Spencer, E.
1851 *Travels in European Turkey*, London.

Stefenov, Yordan
1991 "Istoriko-artheologičeskiyat rezervat 'Sboryanovo' i kultoviyat kompleks 'Demir Baba Teke'", dalam Ivanička Goergiyeva (ed.), *Balgarskite Aliani. Sbornik etnografski meteriali*, Sofia, hlm. 9-33.

Su Baogui (atau Su Pao-kuei) & Sun Junping (atau Sun Chün-p'ing)
1993 "Zhongguo yisilanjiao Zheherenye gongbei gaishu", *Shijie zongjiao yanjiu, Studies in World Religions*, No. 3, hlm. 112-120.

Subhan, John A
1938 *Sufism, its Saints and Shrines: an Introduction to the Study of Sufism with Special Reference to India*, Lahore (cetakan ulang, New York, Samuel Weiser inc., 1970).

Subtelny, Maria Eva
1989 "The Cult of Holy Places: Religious Practices among Soviet muslims", *The Middle East Journal*, jil. 43, 4, hlm. 593-604.

Sukhareva, O. A.
1960 *Islam v Uzbekistane*, Tashkent, Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoj SSR.
1966 *Bukhara v XIX Nachalo XX B.*, Moskow, Izdatel'stvo Nauka.

al-Sulāmī
1960 *Thabaqāt al-sūfiyah*, disunting oleh J. Pedersen, Paris, Geuthner.
1986 *Thabaqāt al-sūfiyah*, Aleppo.

Suraiya & Hasina
1991 "Beliefs and rituals in a shrine in Bangladesh", *Journal of Social Studies* (Dhaka Univ.), 53, 68-95.

Suyūtī, Jalāl al-Dīn
1959 *Al-hāwī li l-fatāwī*, Kairo, 2 jilid.

1975 *Al-tahadduth bi ni'mati Llāh*, disunting oleh E. M. Sartain, Cambridge.

al-Suyūṭī, Muḥammad Syams al-dīn

1982 *Itḥāf al-ahiṣṣā bī-faḍā'il al-Masğid al-aqṣā*, Kairo.

Swire, J.

1937 *King Zog's Albania*, London, R. Hale.

Syamsudin, Arifin (ed.)

[1972] Media Dakwah Piti Jakarta, Jakarta, Istiqamah.

Syari'ati, Ali

1980 *Tasyayyo'-e 'alavi va tasyayyo'-e ṣafavi*, Teheran, Tasyayyo', 1359, (Karya Lengkap, jil. 9, Syi'ah Alawi, Syi'ah Safavi).

1981 "Fāṭema, Fāṭema'ast", *Zan* (Teheran, Sabz), 1360, (Karya Lengkap, jil. 21).

al-Shiblanjī, Al-Sayyid Mu'min b. Hasan

1873 *Nūr al-abshār fi manāqib Al bait al-nabī al-mukhtār*, Kairo, 1290 H, (edisi baru, 1329 M/1911 H).

Sy, Cheikh Tidiane

1969 *La confrérie sénégalaise des mourides*, Paris, Présence africaine (cetakan ulang, 1977).

Syamsudin, Arifin (ed.)

[1972] *Media Dakwah Piti Jakarta*, Jakarta, Istiqamah.

Syokurzãda, Ebrāhim

1977 "Yek manba'-e jadid barā-ye taḥqiq dar mardom-syenāsi va farhang-e 'āmma", *Majalla-ye dānesykada-ye adabiyāt va 'olum-e ensāni-e dānesygāh-e Ferdowsi*, XIII, l (2536), hlm. 99-114.

Syusytari, Qāzi Nurollāh

1881-82 *Majāles ol-Mo'menin*, Teheran, 1299, (litografi).

Tahir, Mehmet

1990 *Kirim müellifleri*, Ankara, Kültür Bakanlïgï.

Talbot, Ian

1988 *Punjab and the Raj, 1849-1947*, New Delhi, Manohar.

Tanman, Baha

1992 "Settings for the veneration of saints", dalam R. Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, hlm. 147-167.

Tanyu, Hikmet

1967 *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Y.

1987 *Türklerde tashla ilgili inaçlar*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlïgïnï.

Tarïm, Cevat Hakkï

1948 *Terihte Kïrsshehir-Gülsheri*, Istanbul, Yeniçag.

Temple, Sir Richard Carnac

tth. *A General View of the Indian Muslim Saints*, (naskah yang belum terbit), London, School of Oriental and African Studies.

Teshdelen, A. (ed.)
1986 *Hacï Bektash Veli anma töreni, 16-18 Agustus 1984*, Hacïbektash, Museum Hacï Bektash.
Thorp, J.
1978 *Power among the farmers of Daripalla: a Bangladesh village*, Chicago, Caritas Bangladesh & Asia Partnership for Human Development, Univ. of Chicago.
Al-Tirmizī
1965 *Khatm al-awliyā'*, disunting oleh Osman Yahya, Beirut.
Titus, Murray T.
1959 *Islam in India and Pakistan. A Religious History of Islam in India and Pakistan*, Calcutta, Y.M.C.A Publishing House (terbit pertama kali dengan judul *Indian Islam*, London, Oxford University Press, 1930; terbitan baru, 1955; terbitan ulang, Karachi, Royal Book Company, 1990). Lihat terutama Bab VII, "Saint-worship".
Tjandrasasmita, Uka
1975 *Islamic Antiquities of Sendang Duwur*, diterjemahkan oleh Satyawati Suleiman, Jakarta, Dep. P&K.
Togan, Zeki Velidi
1953 "Yesevilige dair bazï yeni malumat", dalam *Fuad Köprülü Armaganī*, Istanbul–Ankara Dil Tarih Cografya Fakültesi, hlm. 523-529.
Trifunoski, Jovan F.
1965 "O takijama u donjem slivu Bregalnice", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* (Sarajevo), XXII-XXIII (1962-63), hlm. 255-258.
Trimingham, J. Sp.
1949 *Islam in the Sudan*, London.
1959 *Islam in West Africa*, Oxford, Clarendon Press.
1963 *A History of Islam in West Africa*, Oxford.
1971 *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press.
1980 *The Influence of Islam upon Africa*, London, Longman, cetakan ke-2.
Trippner, Joseph, S.V.D.
1961 "Islamische Gruppen und Gräbercult in Nordwest-China", *Der Welt des Islams*, NS, VII, hlm. 142-171.
Troll, Christian W. (ed.)
1989 *Muslim Shrines in India*: *Their Character, History and Significance*, Delhi, Oxford University Press.
Trumelet, C.
1881 *Les saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes. Les saints du Tell*, Paris, Didier.
1892 *L'Algérie légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*, 2 jilid, Aljir, Jourdan.

Tu'ayma, Sābir
1985 *Al-sūfiyah, mu'taqadan wa maslakan*, Riyad.
Tubiana, M.J.
1964 *Survivances pré-islamiques en pays Zaghawa*, Paris.
Tunaya, Tarïk Zafer
1962 *Islamcïlïk cereyanï*, Istanbul, Baha Matbaasï.
Tuqliev, Nurislam (ed.)
1992 *Tashkent Ensiklopediya*, Tashkent, Qamuslär Bash Tähiyati.
Türk Dil Kurumu (ed.)
1983 *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu.
Türkmen dilining
1962 *Türkmen dilining sözlügi*, Asyghabad, Türkmenistan CCP Ilïmlar Akademiyasïnïng Neshriyatï.
Turner, Bryan S.
1974 *Weber and Islam: a critical study*, London, Routledge and Kegan Paul.
Tursun, Imīn (ed.)
1985 *Zälili Divānī*, Beijing, Millätlär Näshriyāti, 1405 H.
Tzannis, N. & Th. Zarcone
1992-1993 "Architecture du bektachisme en Thrace occidentale (au sujet d'un livre récent)", *Lettre d'information de l'Observatoire Urbain d'Istanbul* (Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes), No. 3 (Desember 1992), hlm. 29-37; No. 4 (Juni 1993), hlm. 38-41.
al-'Ulaymī, Muğīr al-dīn
1866 *Al-Uns al-ğalīl bi-tārīẖ al-Quds wa l'Ḫalīl*, Kairo.
Ulusoy, A. Celālettin
1986 *Hünkar Hacï Bektash Velī ve Alevī-Bektashī yolu*, Hacïbektash, cet. ke-2.
'Uṯman, Hāsyim
1985 *Al-'Alawiyyun bayna l-usṭūra wa l-ḥaqīqa*, Beirut.
'Uwais, Sayyid
1978 *Rasā'il ilā l-imām al-Syāfi'ī, zhāhirat irsāl al-rasā'il ila dār al-imām al-Syāfi'ī,* Dār al-Shāyi' li-l-nasyr, edisi ke-2,
Uzbektourism
1993 *Bähavuddin Naqshbandning me'mariy abidäsai*, Tashkent.
Vakkasoglu, Vehbī
1987 *Maneviyat dünyamïzda iz bïrakanlar*, Istanbul, Cihan Y.
Valensi, L.
1992 *Les fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil.
Vambery, Arminius
1987 *Voyages d'un faux derviche dans l'Asie centrale*, terbitan baru, Paris, You-Feng, (terbitan perdana, 1873).

Vāriṣ Syāh'
1986 *Hīr*, disunting oleh Muḥammad Syarīf Ṣābir, Lahore, Varis Shah Memorial Committee.

Vasary, I.
1990 "History and Legend in Berke khan's Conversion to Islam", dalam D. Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilizations*, Bloomington, jil. III, hlm. 230-252.

Vatin, Nicolas
1990 "Notes sur le formulaire des épitaphes *bektāshī* de Merdivenköy", *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, No. II, *Le tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes – Jean Maisonneuve.

Vatin, Nicolas & Thierry Zarcone
1990a "Shah-Kuli Sultān Baba", dalam *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, No. II, *Le tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes – Jean Maisonneuve.
1990b "Biographie de Hilmī Baba", dalam *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, No. II, *Le tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes – Jean Maisonneuve.
1995 "Un *tekke* bektachi d'Istanbul: le *tekke* de Karyagdï (Eyüb)", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1995.

Vlora, Ekrem
1911 *Aus Berat und vom Tomor. Tagebuchblätter*, Sarajevo, D.A. Kajon.

Wang Huaide (atau Wang Huai-tê)
1984 "Sufeipai de yanbian yu menhuan zhidu xingchen de tedian" (Evolusi sufisme dan karakteristik pembentukan sistem *menhuan*), *Shujie zongjiao yanjiu*, No. 2, hlm. 134-143.

Waugh, Earle H.
1989 *The Munshidin of Egypt. Their World and Their Song*, Colombia, University of South Carolina Press.

Weese, Devin de
1987 "Atā'īya Order", *Encyclopedia Iranica*, II, 8, hlm. 904-905.

Wensinck, A.J.
1992 *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leiden, Brill, edisi ke-2, 8 penggal dalam 4 jilid.

Westermarck, E.
1935 *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot.

Wiet, Gaston
1927 "Kibt", *Encyclopédie de l'Islam*, edisi pertama.

Wilson, Stephen (ed.)
1983 *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Winter, Michael

1982 *Society and Religion in Early Ottoman Egypt; Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani*, New Brunswick and London, Transaction Books.

Wittek, Paul

1982 "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", dalam Paul Wittek, *La formation de l'Empire ottoman*, disunting oleh V.L. Ménage, London, Variorum Reprints.

Yaman, Mehmet

1974 *Karaca Ahmed Sultan Hazretleri*, Istanbul, Karaca Ahmed Sultan Dernegi Yayïnlar.

Yazïcï, Tahsin

1956 "Fetih'ten sonra Istanbul'da ilk haveti sheyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddīn, Sünbül Sinän ve Merkez Efendi", *Istanbul Enstitüsü Dergisi*, No. II, hlm. 87-113.

Yusuf, Muhämmäd Sadiq

1991 "Islamdä tärk-i dunyajilik yok", dalam *Uzbekistan ädäbiyati vä sän'äti*. Terbit lagi dalam *Shayäd ke täqvadar bolsäk*, Tashkent, 1992, hlm. 163-164.

Zahidov, P.

1993 *Khajä Bähauddin Näqshbānd me'mariy häzirä*, Bukhara.

Zakaria Bin Stapa

1991 "Muslim Theology and Sufism", *Hamdard Islamicus*, XIV/3.

Zarcone, Thierry

1990a "Alévis et Bektachis de Thrace orientale: le tekke de Sari Saltuk à Babaeski et d'Ariz Baba à Havsa", dalam *Tarih boyunca Karadeniz kongresi / Congrès international sur la Mer Noire, 1-3 haziran – juin 1988*, Samsun, Université de Samsun, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, hlm. 629-638.

1990b "Traditions concernant le tekke de Merdivenkôy", dalam *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, No. II, *Le tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes – Jean Maisonneuve.

1990c "Merdivenköy et la géographie bektachie de l'Empire ottoman", dalam *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, No. II, *Le tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris, Institut Français d'Etudes Anatoliennes – Jean Maisonneuve.

1991 "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *Anatolia moderna / Yeni Anadolu*, Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes / Paris, Jean Maisonneuve, No. II, hlm. 137-200.

1992a "Un document inédit sur le *tekke kādiri* de l'Empire ottoman et du monde musulman au XIXe siècle", dalam J.-L. Bacqué-Grammont & R. Dor (eds), 1992, hlm. 275-283.

1992b "L'héritage actuel de la Nakshibendiye en Turquie et en Egypte", dalam *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale, Egypte – Turquie*, Kairo, Dossier du CEDEJ.

1992c "Les *Nakshibendī* et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)", *Turcica*, XXIV, hlm. 133-151.

1992d "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les *Kizilbaş*-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale", *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu*, No. IV, *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*, Paris, Adrien Maisonneuve / Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, hlm. 1-11.

1992fe "Un regard sur les lieux de culte chiites à Istanbul (fin d'Empire ottoman – époque contemporaine)", *Observatoire urbain d'Istanbul, lettre d'information*, Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes.

1993a *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam*, Paris, Jean Maisonneuve.

1993b "Hindistan'da Türk tasavvufu: Yeseviye örnegi", *Dergah* (Istanbul), No. 38, April.

1993c "Le soufisme en renouveau", *Les Cahiers de l'Orient* (Paris), triwulan ke-2, No. 30, hlm. 131-139.

1994a "Le Soufisme chez les Timurides (1370-1500) et Ulug Beg", dalam F. Beaupertuis-Bressand (ed.), *Ulug Beg le prince astronome*, Paris–Samarkand, hlm. 49-60.

1994b "Turkish Sufism in India; The Case of the Yasaviyya", dalam Françoise N. Delvoye (ed.), Confluence of Culture; French contribution to Indo-Persian studies, Delhi, Manohar, hlm. 82-92.

1995 "Note Liminaire sur les couvents bektachis d'Istanbul", dalam A. Popovic & G. Veinstein (eds) 1995, hlm. 201-214.

1996a "La Qadiriyya", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1996.

1996b "Le soufisme au Sinkiang", dalam Popovic & Veinstein (eds) 1996.

1996c "The Persian Cemetery of Istanbul", dalam Bacqué-Grammont & Tibet (eds) 1996.

Zarcone, Th. & A. Buehler & E. Ishïn (eds)

2001 *Saints and Heroes on the Silk Road*, nomor khusus *Journal of the History of Sufism* (Paris, Jean Maisonneuve), No. 3.

Zarīnkūb, 'Abd al-Husayn

1978 *Dunbāla-yi jastajū dar tasavvuf-I Irān*, Teheran, Sipihr.

Zenginê, Evstratios

1988 *O Bektasismos stê Dytiki Trakê: Symbolê stên Istoria tês Diadoseôs tou Mousoulmanismou ston Elladiko Hôro*, Thessalonika, Institute for Balkan Studies.

1991 "Calendrier des fêtes et culte des saints en Thrace occidentale (dalam bahasa Yunani), dalam *Actes du symposium sur la Grèce du*

Nord, Komotini-Alexandroupolis, 7-10 Mei 1989, Thessalonique, hlm. 77-94.

Ziya, Hilmi, [alias Ülken]
1340 H "Anadolu tarihinde dinī ruhiyā müshahedeleri. Būrak Bābā", *Mihrāb Mecmuasï.*

Ziya, Yusuf
1931 "Dinī ve sirrī hayat dernek", *Darülfünun Ilāhiyat Fakültesi Mecmuasï*, V, 20, hlm. 57-80.

Zübeyir, Hāmit, (alias Koshay)
1926 "Hācï Bektāsh Velī tekkesi", *Türkiyat mecmuasï*, hlm. 365-382.
1967 "Bektashilik ve Hacï Bektash tekkesi", dalam *Türk Etnografiya Dergisi*, X, hlm. 19-26.

SERI TERBITAN
FORUM JAKARTA – PARIS

- *Rantau dan Renungan*, Ramadhan K.H., Marcel Bonneff, dan Ilen Surianegara (eds.), Pustaka Jaya, Jakarta, 1992.
- *Katalog Karya-karya Prancis Pilihan*, Kedutaan Besar Prancis, Jakarta, 1993.
- *Risalah Tentang Metode*, René Descartes, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1995.
- *Nusa Jawa: Silang Budaya*, (3 jilid), Denys Lombard, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1996, 2000, 2005.
- *Pengkhianatan Kaum Cendekiawan*, Julien Benda, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1997.
- *Dari Hutan Angker Hingga Tumbuhan Dewata*, Muriel Charras, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1997.
- *Seks dan Kekuasaan*, Michel Foucault, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1997.
- *Komik Indonesia*, Marcel Bonneff, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 1998.
- *Cerita-Cerita Timur*, Marguerite Yourcenar, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1999.
- *Lettres de R.A. Kartini*, dipilih dan diterjemahkan oleh Louis-Charles Damais, Ecole française d'Extrême-Orient, Jakarta, 1999.
- *Mite Sisifus: Pergulatan dengan Absurditas*, Albert Camus, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1999.
- *Menara*, oleh Schuiten dan Peeters, CCF Jakarta, Jakarta, 1999.
- *Rantau dan Renungan, Jilid II*, Ramadhan K.H., Jean Couteau, dan Henri Chambert-Loir (eds.), KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta, 1999.
- *Kalau Perempuan Angkat Bicara*, Annie Leclerc, Kanisius, Yogyakarta, 2000.
- *Les Paravents: Layar-Layar Bergambar*, Jean Genet, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000.
- *Kata-Kata*, Jean-Paul Sartre, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000.
- *Katalog Beranotasi Ensiklopedia, Kamus, dan Daftar Istilah Bahasa Indonesia*, Jérôme Samuel, Pusat Bahasa, Forum Jakarta-Paris, dan Yayasan

Obor Indonesia, Jakarta, 2001.

- *Poème soundanais, Anthologie bilingue*, pilihan Ajip Rosidi, Pustaka Jaya, Jakarta, 2001.
- *Rantau dan Renungan III*, Ramadhan K.H. dan Ade Pristie Wahyo (eds.), KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta, 2001.
- *Paris la Nuit*, Sitor Situmorang, Komunitas Bambu, Jakarta, 2001.
- *Lèbur. Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Hélène Bouvier, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2002.
- *Indocina: Silang Budaya*, Bernard Philippe Groslier, KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta, 2002.
- *Hari Terakhir Seorang Terpidana Mati*, Victor Hugo, Enrique, Jakarta, 2002.
- *Antikekerasan Itu Apa sih?* Jacques Sémelin, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003.
- *Salim : Pelukis Indonesia di Paris* (*Salim : Un peintre indonésien à Paris*), Ajip Rosidi, Pustaka Jaya, Jakarta, 2003.
- *Ayo ke Tanah Sabrang: Transmigrasi di Indonesia*, Patrice Levang, KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta 2003.
- *Aku, Kamu, Kita : Belajar Berbeda*, Luce Irigaray, KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta, 2005.
- *Manusia Bugis*, Christian Pelras, Nalar, Jakarta, 2006.
- *Bali : Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, Michel Picard, KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Jakarta, 2006.
- *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot (eds.), PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2007.

Sampai kini, ziarah dan kewal[illegible] g hidup. Di sela gempita modernitas, w[illegible] a yang telah melampaui batas kemanusiaan. Mereka dianggap pewaris spiritual Nabi. Makam mereka kerap dipandang sebagai kutub-kutub suci atau cabang-cabang Mekah.

Buku ini unik. Tradisi ziarah dipaparkan secara global, dengan beragam kajian regional yang mencakup keseluruhan dunia Islam. Kawasan yang dikaji meliputi Timur Tengah, Mesir, Sudan, Kawasan Magribi, Afrika Barat, Afrika Timur, Iran, India, Pakistan, Bangladesh, Tiongkok, Turki dan Asia Tengah, Wilayah Balkan, dan Indonesia. Setiap kawasan dibahas dalam dua tulisan, yang dilengkapi peta dan gambar.

Berbeda dengan buku akademik lainnya, buku pengetahuan ini mudah dan asyik diikuti. Suguhan informasinya sangat berharga, baik bagi peneliti, sejarawan, antropolog, maupun pelaku ziarah itu sendiri. Yang menarik, disajikan pula kritik dari kelompok yang mengecam praktik ziarah di setiap kawasan.

SERAMBI
Hanya Menerbitkan Buku

Jakarta Paris

ISBN: 978-979-1275-39-2
9 789791 275392

Desain Sampul: Altha Rivan A.R.